Aristotel

Organon

volumul II

editura IRI

Colecția COGITO

ARISTOTEL

ORGANON

ARISTOTEL

ORGANON II

ANALITICA SECUNDĂ
TOPICA
RESPINGERILE SOFISTICE

Traducere, studiu introductiv,
introducere și note de
MIRCEA FLORIAN

Notiță introductivă la
Respingerile sofistice
de DAN BĂDĂRĂU

EDITURA IRI
București, 1998

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ
BUCUREŞTI
BIBLIOTECA FACULTĂŢII DE FILOZOFIE
COTA 23150
INVENTAR 120325

Univ. Bucureşti - Filosofie
001662

© Toate drepturile rezervate EDITURII IRI

ISBN: 973 – 97627 – 4 – 3
ISBN: 973 – 97627 – 6 – X

CUPRINS

INTRODUCERE LA *ANALITICA SECUNDĂ*
de Mircea Florian 15

ANALITICA SECUNDĂ

Cartea I
1. Învățătura are nevoie de cunoștințe anterioare. Natura lor ... 75
2. Natura cunoașterii științifice 78
3. Concepții false despre natura științei și demonstrației 82
4. Condițiile demonstrației: „valabil despre toți", „valabil în sine", „valabil universal" 86
5. Cauzele erorilor în ce privește universalitatea demonstrației 91
6. Premisele demonstrației trebuie să fie necesare și esențiale 94
7. Premisele demonstrației trebuie să aparțină aceluiași gen ca și concluzia 99
8. Premisele demonstrației trebuie să fie etern valabile 101
9. Premisele demonstrației trebuie să fie proprii și nedemonstrabile 102
10. Principii comune și principii proprii 105
11. Felurile de axiomă 108
12. Premisa științifică în formă interogativă 111
13. Diferența dintre știința faptului (a lui „că") și știința cauzei (a lui „pentru ce") 116
14. Figura I este de precădere silogismul științific 121
15. Propoziții negative nemijlocite 122
16. Ignoranța și eroarea ca rezultate din premise nemijlocite ... 124
17. Ignoranța și eroarea ca rezultate din premise mijlocite 127
18. Ignoranța ca negație a cunoașterii rezultată din lipsa unui simț 134

19. Demonstrația nu este posibilă, dacă regresul premiselor merge la infinit 135
20. Termenii medii nu sunt în număr infinit 138
21. Termenii medii nu sunt în număr infinit în demonstrațiile negative 139
22. În demonstrațiile afirmative nu se poate merge la infinit 142
23. Corolare 150
24. Demonstrația universală este superioară demostrației particulare 154
25. Demonstrația afirmativă este superioară demonstrației negative 160
26. Demonstrația directă este superioară demonstrației indirecte 163
27. În ce condiții o știință este superioară 165
28. În ce constă unitatea științei 166
29. Mai multe demonstrații pentru aceeași concluzie 167
30. Nu există o știință a hazardului 168
31. Nu există demonstrație prin simțuri 169
32. Alte științe au alte principii 171
33. Știința și opinia 174
34. Despre agerimea de gândire 178

Cartea a II-a
1. Cele patru forme de cercetare 179
2. Toate formele de cercetare se reduc la căutarea termenului mediu 180
3. Comparația între definiție și demonstrație 182
4. Esența nu poate fi demonstrată 186
5. Esența nu poate fi dovedită prin diviziune 189
6. Esența nu poate fi dovedită prin silogism ipotetic din atribute proprii sau din contrarii 191
7. Esența nu poate fi dovedită prin definiție 193
8. Raportul dintre definiție și demonstrație 196
9. Cunoașterea existenței și esenței principiilor este nemijlocită, nu demonstrativă 198
10. Felurile definiției 198
11. Cauzele ca termeni medii 202

12. Rolul timpului în raportul cauzal 207
13. Cum ajungem la definiția esenței prin compoziție
și diviziune 213
14. Cum să alegem genurile în demonstrație 221
15. Un singur termen mediu pentru a rezolva
mai multe probleme 223
16. Putem conchide deopotrivă de la cauză la efect
și de la efect la cauză? 224
17. În ce cazuri cauze diferite pot produce aceleași efecte 227
18. Cauza adevărată este cauza proximă,
nu cea mai generală 230
19. Recapitulare. Cum ajungem să cunoaștem principiile 231

INTRODUCERE la *TOPICA* de Mircea Florian 239
A. Originea și structura *Topicii* 239
I. Gândirea antică cunoaște două logici:
analitica și dialectica 239
II. Dialectica la Socrate, Platon, Euclid din Megara
și Aristotel 244
III. Apodictica și dialectica lui Aristotel 245
IV. Elementele dialecticii: cei patru predicabili 250
V. Instrumentele (ὄργανα) dialecticii și inducția 253
VI. „Locurile comune" și inducția 254
VII. Foloasele Dialecticii 255
VIII. Dialectica și rolul inducției 258
B. Conținutul Topicii (pe cărți și capitole) 263
Cartea I Introducere în tratat 263
Cartea a II-a „Locurile comune" ale accidentului 269
Cartea a III-a „Locurile comune" ale accidentului (continuare) .. 272
Cartea a IV-a „Locurile comune" ale genului 274
Cartea a V-a „Locurile comune" ale propriului 277
Cartea a VI-a „Locurile comune" ale definiției 280
Cartea a VII-a „Locurile comune" ale identicului și definiției ... 284
Cartea a VIII-a Despre practica dialecticii și practica
în dialectică 285
C. Privire generală 289

TOPICA

Cartea I
<CONSIDERAȚII GENERALE ASUPRA *TOPICII* SAU DIALECTICII. PROBLEMA *TOPICII*. CELE PATRU PREDICABILE. REGULI PENTRU ALEGEREA ARGUMENTELOR> 297
1. Scopul tratatului 297
2. Utilitatea dialecticii 301
3. Cum atingem perfecțiunea în dialectică 303
4. Raționamentele probabile ale dialecticii și cele patru predicabile 303
5. Explicarea celor patru predicabile 305
6. Raționamentele dialectice din punctul de vedere al celor patru predicabile 308
7. Diferitele specii de identitate 309
8. Două dovezi ale diviziunii predicabilelor. 311
9. Raportul dintre categorii (predicamente) și cele patru predicabile 312
10. Premisele dialectice 313
11. Problema dialectică. Despre teză 315
12. Raționamentul dialectic. Inducția dialectică 318
13. Cele patru mijloace dialectice în genere 318
14. Reguli pentru alegerea premiselor 319
15. Al doilea mijloc: deosebirea de sens a omonimelor 321
16. Al treilea mijloc: căutarea diferențelor 328
17. Al patrulea mijloc: căutarea asemănărilor 329
18. Utilitatea ultimelor trei mijloace dialectice. Despre locurile dialectice. 329

Cartea a II-a
<LOCURILE COMUNE ALE ATRIBUTELOR ACCIDENTALE> 333
1. Priviri generale asupra locurilor comune ale accidentului ... 333
2. Locurile comune care servesc respingerii 335
3. Locuri care totodată stabilesc și resping 338

4. Alte locuri comune 341
5. Alte locuri comune pentru a abate argumentarea 344
6. Felurite locuri comune 346
7. Locuri comune privitoare la contrarii 348
8. Locuri comune privitoare la cele patru feluri de opoziții 351
9 Locuri comune despre termeni înrudiți și derivați etc. 354
10. Locuri comune aplicabile la asemănarea lucrurilor 356
11. Locuri comune despre termeni adăugați și caracterele ce rezultă 359

Cartea a III-a
<URMARE LA LOCURILE COMUNE ALE ACCIDENTULUI> 362
1. Locuri comune despre valorile absolute ale accidentului 362
2. Alte locuri comune despre valoarea accidentului 366
3. Alte locuri comune despre valoarea accidentului 370
4. Locuri comune precedente aplicate fără comparație 373
5. Locurile comune precedente concepute cât mai general 373
6. Locurile comune precedente despre probleme particulare ... 374

Cartea a IV-a
<LOCURILE COMUNE ALE GENULUI> 379
1. Diferite locuri comune 379
2. Alte locuri comune privitoare la gen și la specie 383
3. Alte locuri comune privitoare la termeni contrari, derivați și înrudiți 388
4. Diferite locuri comune privitoare la relații, la devenire, la opuși etc. 392
5. Diferite locuri comune privitoare la stare, capacitate și afecțiuni 397
6. Felurite locuri comune privitoare la noțiunile transcendentale etc. 402

Cartea a V-a
<LOCURILE COMUNE ALE PROPRIULUI> 408
1. Despre propriu în genere și despre speciile lui. Ele nu sunt deopotrivă de favorabile discuției 408

2. Locuri comune prin care propriul este formulat corect sau incorect 411
3. Alte locuri comune formulate corect sau incorect 416
4. Locuri comune referitoare la corecta raportare a propriului la subiectul său 420
5. Alte locuri comune referitoare la corecta raportare a propriului la subiectul său 425
6. Locurile comune ale propriului considerate din punctul de vedere al opușilor 430
7. Diferite locuri comune ale propriului ca: termeni derivați, asemănători, referitori la existență și devenire etc. ... 434
8. Locuri comune ale propriului privitoare la mai mult, mai puțin și egal 437
9. Alte locuri comune alc propriului privitoare la potențial și superlativ 442

Cartea a VI-a
<LOCURILE COMUNE ALE DEFINIȚIEI> 444
1. Considerații generale asupra definiției. Cele cinci părți ale cercetării 444
2. Locuri comune privitoare la evitarea obscurității în definiție . 446
3. Prisosul de cuvinte în definiție 448
4. Locurile comune care asigură că termenii definiției sunt anteriori și mai cunoscuți 452
5. Locuri comune ale definiției cu privire la gen 456
6. Locuri comune ale definiției privitoare la diferențe 458
7. Locuri comune privitoare la definirea termenilor ce admit gradație 466
8. Locuri comune privitoare la definiția relativilor 468
9. Locuri comune privitoare la definiția stării, relativului, contrarului etc. 470
10. Locuri comune privitoare la definiția termenilor derivați, la „Ideea“ corespunzătoare lucrului definit, la termenii echivoci 473
11. Locuri comune privitoare la definiția termenilor compuși ... 476
12. Locuri comune privitoare la definiția diferenței la real, relativ etc. 478

10. Locuri comune privitoare la definiția felurilor de a fi ale lucrurilor 480
11. Locuri comune privitoare la definirea unui întreg compus și la cercetarea unei definiții neclare 485

Cartea a VII-a
LOCURILE COMUNE ALE IDENTICULUI SAU DEFINIȚIEI> 488
1. Locuri comune despre identitate 488
2. Locuri comune ale identicului aplicate la definiție 492
3. Locuri comune pentru a stabili definiția 492
4. Notă despre gradele de utilitate ale locurilor comune 496
5. Notă despre dificultățile de a stabili sau respinge o problemă 497

Cartea a VIII-a
DESPRE PRACTICA DIALECTICII ȘI PRACTICA EI DIALECTICĂ> 502
1. Cum se pun întrebările și ordinea acestora 502
2. Despre ordonarea întrebărilor — urmare. Inducție și silogism 508
3. Despre ușurința sau dificultatea unor argumente dialectice .. 512
4. Sarcinile întrebătorului și ale respondentului 515
5. Introducere la o tehnică a discuțiilor ca exercițiu și examinare 516
6. Sarcina respondentului este determinată de natura întrebării: a) de acceptibilitatea ei 518
7. Sarcina respondentului este determinată de natura întrebării: b) de claritatea ei 519
8. Sarcina respondentului este determinată de natura întrebării: c) de importanța ei pentru argumentare 520
9. Regulile privitoare la teza respondentului: a-și face obiecții sieși și a nu admite teze blamabile 522
10. Despre corectarea falselor argumente. Patru feluri de obiecții pentru a împiedica formarea unui raționament 522
11. Despre erorile de argumentare și despre erorile întrebătorului 524

12. Când argumentarea este clară și când este falsă 529
13. Cele cinci specii de *petitio principii* și de *petitio de contrari* 531
14. Cum devine cineva un dialectician exercitat și abil 533

NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ LA *RESPINGERILE SOFISTICE* de Dan Bădărău 539

RESPINGERILE SOFISTICE

1. Introducere. Scopul tratatului: diferența dintre silogism și sofism 547
2. Cele patru specii de argumente ale discuției 550
3. Cele cinci scopuri ale argumentării eristice sau sofistice 551
4. Primul scop: respingerea. Două feluri de respingeri: de limbaj și în afară de limbaj. Respingerile de limbaj 552
5. Respingerile din afara limbajului 557
6. Toate paralogismele se reduc la paralogismul ignorării respingerii 564
7. Cauzele erorii sunt cauzele paralogismelor 570
8. Respingerile sofistice sprijinite pe conținutul științelor 572
9. Respingerile, fiind infinite, nu pot fi cunoscute toate 575
10. Împărțirea argumentelor după limbaj și după lucruri este falsă 577
11. Felurile de raționament: apodictic, dialectic, peirastic, eristic, sofistic 582
12. Al doilea și al treilea scop al sofisticii: inducerea în eroare și în paradoxe 588
13. Alt scop al sofisticii: face pe respondent să cadă în tautologie 591
14. Alt scop al sofisticii: producerea solecismelor 593
15. Orânduirea întrebărilor și argumentelor în vederea respingerilor sofistice 595
16. Utilitatea studiului de față. Soluția paralogismelor 599
17. Despre soluțiile aparente ale respingerilor sofistice 601
18. Adevărata soluție a raționamentelor false 608

19 Soluționarea unor respingeri provenite din limbaj: echivocul și amfibologia 610
20 Soluționarea respingerilor care se sprijină pe divizarea și pe compunerea cuvintelor 612
21 Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe accent 615
22 Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe forma limbajului 615
23 Concluzii despre soluționarea respingerilor sofistice sprijinite pe limbaj 621
24 Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe accident 623
25 Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe opoziția dintre relativ și absolut 628
26 Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe ignorarea definiției respingerii 631
27 Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe *petitio principii* .. 632
28 Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe falsa consecvență .. 633
29 Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe falsa cauză 634
30 Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe reunirea mai multor chestiuni în una singură 634
31 Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe vorbărie 636
32 Soluția respingerilor sofistice produse de solecisme 638
33 Unele sofisme se rezolvă greu, altele se rezolvă ușor 640
34 Rezumat al *Respingerilor sofistice* și al *Topicii* 645

INDICE TERMINOLOGIC AL ORGANONULUI 649

INTRODUCERE LA *ANALITICA SECUNDĂ*

I

Analitica secundă[1] (Ἀναλυτικὰ ὕστερα, în limba latină: *Analitica posteriora)* dezvoltă, sub toate laturile, tema comună a celor două *Analitici*, temă abia formulată la începutul *Analiticii prime:* ce este știința (ἐπιστήμη), ce este demonstrația (ἀπόδειξις), condiția fundamentală a științei, în ce constă „deprinderea de a demonstra" (ἕξις ἀποδεικτική), cum spune Aristotel în *Etica Nicomahică* (VI, 3, 1139 b sub finem). *Analitica primă* a întrerupt expunerea demonstrației pentru a cerceta în prealabil raționamentul elementar, pe care Aristotel l-a descoperit, dându-i și numele tehnic de „silogism". Demonstrația este un silogism, dar nu orice silogism este o demonstrație, un raționament „științific" (ἐπιστημονική), necesar, cert. Alături de silogismul necesar al științei, silogismul „probabil", adică fără necesitate, dar adevărat, al dialecticii și retoricii, își impune prezența pentru a întregi profilul

[1] În limba greacă și în limba latină, ca și în unele traduceri moderne, termenul este folosit la plural *(„Analiticile prime", „Analiticile secunde").* Noi l-am traspus la singular, după modelul termenilor similari, de exemplu: „fizică", „metafizică", „matematică", „mecanică" etc., în loc de „fizici", „metafizici", „matematici" (încă în uz), „mecanici" etc.

cunoașterii. La începutul *Analiticii secunde*, ca și la începutul *Analiticii prime*, Aristotel face deosebirea dintre știință, domeniul apodicticii, și dialectică, domeniul *opiniei* (δόξα), al *probabilului* (ἔνοδοξον). El se folosește de încă un termen pentru a desemna probabilul, ceea ce stă aproape de știință, fără a avea necesitatea științei. Acest termen este εὔλογος, în sensul general de „verosimil", „admisibil", „convenabil", „coerent", „bine întemeiat" pe experiență și alte cunoștințe, „rațional". Merită să fie relevat că acest termen nu se întâlnește în scrierile de logică, ci în celelalte scrieri[2].

Analiticile opun[3] apodictica (știința) și dialectica, cercetată în *Topica*. Dar chiar în *Analitici*, capitole întregi recunosc fără înconjur că știința apodictică se reazemă pe dialectică. Știința și dialectica nu numai că nu se exclud, dar nici una nu se poate lipsi de cealaltă, și chiar uneori dialectica este, cum vom vedea, condiția, izvorul științei, și, ca atare, ea oferă adevăruri prime, sigure, principii.

Trebuie subliniat neîncetat că doctrina logică a lui Aristotel nu este monolitică, nu este un bloc tăiat dintr-o bucată. *Analiticile* par a fi o concepție perfect coerentă, viguroasă, stringentă, având drept model „demonstrația" matematică. Notăm în treacăt că termenul de „deducție" *(deductio* este traducerea latină a lui ἀπαγωγή) se găsește întrebuințat în *Analitici* nu în sensul de astăzi, aproape identic cu „demonstrație", ci în sensul de „reducție" sau „abducție", mai ales de „reducere la absurd". Totuși, matematica nu este modelul unic al lui Aristotel, model împrumutat creatorilor „geometriei" occidentale. Aristotel nu este un matematician original și nici măcar un cunoscător mai profund al matematicii din vremea sa. Teoreticienii moderni ai matematicii pun la îndoială și temeinicia meritului său recunoscut, în genere, de a fi

---

[2] J.M. Le Blond, Εὔλογος *et l'argument de convenance chez Aristote*, 1938

[3] Opoziția dintre dialectică, tratată în *Topica*, și apodictică (știința demonstrativă), fundată pe cele două *Analitici*, se cere precizată. Cercetările filologice și filozofice sunt de acord că dialectica *(Topica)* reprezintă primul stadiu al logicii aristotelice. În discuție este încă, ce anume urmează dialecticii: „Analitica primă" (studiul silogismului ca formă logică comună dialecticii și apodicticii), cum cred H. Maier și W.D. Ross, sau „Analitica secundă" (studiul silogismului apodictic, științific), cum susține, mai recent Fred. Solmsen.

Succesiunea istoric-logică a celor două *Analitici* este o chestiune secundară; esențial este că metoda științifică, demonstrația, are ca model metodica aplicată în geometria vremii.

generalizat metoda matematicii, demonstrația. Că Aristotel n-a avut o înțelegere modernă a structurii relaționiste, proprie demonstrației matematice, nu e de mirare; dar totodată nu trebuie să trecem cu vederea că el a combătut, ca un abuz, panmatematismul mistic al pitagorismului și al platonismului în faza lui târzie.

Aristotel este în primul rând un făuritor al științelor naturii, domenii în care el deschide drumuri bătute de urmași până în epoca modernă. Între doctrinarul aparent rigid al științei și practicianul științei există o deosebire apreciabilă. Practicianul nu impune faptelor procedee rigide și definitive, ci el este gata să modifice un procedeu, pentru a-l mlădia după fapte, și chiar uneori exclamă: „este absurd a avea încredere în gândire", adică în gândirea pur speculativă. În cercetările sale de specialitate, Aristotel procedează cu prudență și cu nuanțare, apropiindu-se astfel de „probabilitatea" dialecticii, de procedeele recomandate de *Topica*. Se impune neîntârziat o precizare referitoare la structura *Topicii* și deci și a dialecticii aristotelice. Dialectica aristotelică are două aspecte distincte. De o parte, dialectica este o cercetare a ceea ce este *comun* și generic în cunoașterea spontană a oamenilor, latură căreia i se opune știința apodictică specială, adaptată obiectului — de aici provine aversiunea lui Aristotel față de ceea ce este pur „logic", față de tot ceea ce se opune „fizicului" sau realității concrete. „Logic" este echivalent cu „dialectic", cu „generic", „comun", opus științelor speciale, concrete, mai ales „fizice". De altă parte, dialectica este aporematică, adică cercetează „aporiile", „dificultățile" cu soluții pro și contra, pentru a se ridica treptat, critic, de la fapte concrete la principii, la adevăruri generale. Sub acest aspect, metoda dialectică este, în primul rând, o inducție, un examen dibuitor, liber, neîncătușat de formule rigide, exagerate mai târziu de către scolastică. Aristotel, care recunoaște existența unui silogism dialectic, rareori îl întrebuințează în *Topica*. De aceea, în sfârșit, cercetarea dialectică a opiniilor contrare, aporetica, se servește de obicei de istorie, de perspectiva istorică a problemelor.

Aristotel și-a acordat totdeauna dreptul de a-și schimba punctul de vedere și chiar, uneori, de a se contrazice, pentru a putea îmbrățișa toate aspectele schimbătoare și variate ale realității. Ori de câte ori încercăm să închidem gândirea lui Aristotel într-o singură formulă, vom găsi texte care par să răstoarne, dar în realitate întregesc constatările de până atunci. Dacă Aristotel, doctrinar al științei, este un geometru,

Aristotel, practician al științei, este un dialectician, care unește intim considerațiile principale cu observațiile de amănunt. Nici chiar primul Aristotel, geometrul, nu disprețuiește a funda demonstrația geometrică pe dialectică. Vom vedea că în interiorul „științei" aristotelice, îmbrăcată în armura de fier a silogismului demonstrativ, există antinomii, cum au relevat convergent Anton Antweiler[4], Karl Swoboda[5] și mai ales J.M. Le Blond[6]. Constantă în doctrina lui Aristotel, spune A. Antweiler *(op. cit.*, 115), nu este o anumită concepție despre știință, la care el a ajuns și pe care a menținut-o cu orice preț, ci numai *străduința* spre o concepție sănătoasă și obiectivă despre știință, o străduință care a fecundat gândirea modernă a lui Galilei, Kepler, Bacon, Descartes, Huyghens, în opera lor de revoluționare a științei, împotriva aristotelismului anchilozat al scolasticilor. *Străduința* de a determina condițiile ce fac posibilă știința este trăsătura cea mai profundă a întregii opere aristotelice.

* * *

Ce este știința (ἐπιστήνη) și deci ce este cunoașterea (ἐπίστασθαι) în doctrina aristotelică? În *Analitici*, știința (*episteme*) este opusă opiniei (*doxa*), dar această opoziție nu este totdeauna respectată: hotarele dintre știință și opinie se șterg adeseori. De asemenea, știința este opusă, uneori, noțiunii de ὑπόληψις, care înseamă presupunere, supoziție, concepție, credință și chiar orice fel de judecată. Alteori însă, știința și opinia sunt considerate ca specii ale *hypolepsei*. Merită să fie citate câteva definiții date științei în opera bogată în vederi metodologice, *Etica Nicomahică:* „Știința este presupunerea despre ceea ce este general (καθόλου) și necesar" *(Etica Nic.*, VI, 6, 1140 b 31), iar în aceeași carte, într-un capitol anterior, el scrie: „Știința este deprinderea *(habitus)* de a demonstra ... Acolo unde există o anumită convingere și se cunosc principiile, este știință" *(Etica Nic.*, VI, 3, 1139 b 31). Trecem acum de la definiția dată științei în principala operă de morală a lui Aristotel la

---

[4] A. Antweiler, *Der Begriff der Wissenschaft bei Aristoteles*, 1936.

[5] K. Swoboda, *Les idées d'Aristote sur la méthode*. Travaux du IX-e Congrès international de philosophie, vol. V, 1937.

[6] J.M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote, Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, 1939.

definiția științei în opera naturalistă fundamentală: *Curs de fizică*[7]. Citățm începutul acesteia: „Cunoașterea și știința rezultă din toate cercetările unde se întâlnesc principii (ἀρχαί), cauze (αἰτίαι) și elemente (στοιχεῖα), ori de câte ori acestea au fost cunoscute; în adevăr, credem că am cunoscut un lucru dacă i-am cunoscut cauzele prime (τὰ πρῶτα), principiile prime (τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας) până la elemente (στοιχεῖα). Este deci evident că în știința naturii trebuie să ne silim să definim principiile" (*Fizica*, I, 1, 184 a 15). Constatăm din acest citat că revine termenul de *principii*, care suferă de aceeași ambiguitate prezentă în toate noțiunile fundamentale ale filozofiei Stagiritului. Toate premisele silogismului sunt considerate ca principii, iar în premise principiul adevărat este termenul mediu, identic cu cauza (αἰτία), cum vom constata în structura demonstrației. Vom cunoaște îndată mai amănunțit marea aporie a principiilor: ele, care sunt, prin necesitatea lor, fundamentul demonstrației necesare, sunt nedemonstrabile, ceea ce nu înseamnă arbitrare sau contingente, cum susține fostul neokantian Nicolai Hartmann, ci înseamnă numai că ele sunt cunoscute pe altă cale decât pe aceea a demonstrației, anume pe calea inducției.

Putem determina acum caracterele dominante ale științei demonstrative: știința are ca obiect „principiile" sau „cauzele"; cauzele sunt generale, necesare, deci sunt esențele sau formele lucrurilor „Demonstrația se referă la ceea ce aparține esențial lucrurilor". (*Anal. sec.*, I, 22, 84 a). Să reflectăm asupra definiției dată la începutul *Analiticii secunde:* „Prin demonstrație înțeleg un silogism științific, adică un silogism a cărui posesiune este prin ea însăși știință. Admițând acum că definiția noastră a cunoașterii științifice este corectă, cunoașterea demonstrată trebuie să rezulte din premise adevărate, prime, nemijlocite, cunoscute mai bine și mai înainte decât concluzia, ale cărei cauze ele sunt" (*Anal. sec.*, I, 2,71 b). Să consemnăm, de asemenea, următoarea formulă lapidară: „Universalul este prețios, pentru că el pune în lumină cauza, așa încât, la faptele care au cauza în afara lor, cunoașterea universală este mai prețioasă decât senzația și decât simpla gândire intuitivă" (*Anal. sec.*, I, 32, 88 a). În altă parte, Aristotel spune tot așa de concis: „Prinderea cauzei este prima condiție a științei" (*Anal. sec.*, I, 14,79 a).

[7] Citat de obicei sub titlul prescurtat de *Fizica*.

Cauza generală este și necesară, de aceea lucrul demonstrat este „ceea ce nu poate fi altfel decât este" *(Anal. sec.*, I, 33, 88 b). „Cunoașterea demonstrativă rezultă din principii necesare, pentru că obiectul științei nu poate fi altfel decât este. Atributele care aparțin în sine (esențial) subiectelor sunt necesare" *(Anal. sec.*, I, 6, începutul). Necesarul, generalul (universalul) și esențialul sunt totodată și eternul. „Este tot atât de evident că, dacă premisele de la care pornește silogismul sunt universale, concluzia unei atare demonstrații — demonstrație în sensul absolut — trebuie, de asemenea, să fie eternă. De aceea nu există cunoaștere absolută despre lucrurile trecătoare, ci numai cunoaștere prin accident, pentru că, la cele trecătoare, conexiunea atributului cu subiectul nu este universală, ci temporară și numai într-o privință" *(Anal. sec.*, I, 8, începutul). Această caracterizare a științei este de o strictețe care impune limitarea domeniului științific la matematică. Tocmai aici avem prilejul de a aprecia supletea gândirii lui Aristotel, care nu zăbovește să recunoască posibilitatea științei și în domeniul „frecventului", „obișnuitului" și chiar al simplului contingent. Ce este mai contingent, mai particularizat decât o eclipsă, și totuși eclipsele se repetă și ascultă de lege. În sfera naturii, întâmplarea și necesitatea se îmbină. „Demonstrația și știința întâmplărilor frecvente — cum ar fi, de exemplu, o eclipsă de lună — sunt ca atare evident eterne; dar întrucât nu sunt eterne, ele sunt particulare. Și ca eclipsa de lună sunt toate cazurile de același fel" *(Anal. sec.*, I, 8, sfârșit). Încă mai generos este Aristotel în toate sectoarele devenirii, ale schimbărilor fizice, biologice și sociale, unde nu se pot stabili legi absolute, eterne, ci legi cu o necesitate restrânsă la repetiție, la „frecvent" (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ). Așadar, Aristotel nu elimină din sfera științei decât *rarul*, hazardul. „Nu există o cunoștință prin demonstrație a ceea ce ține de hazard" (*Anal. sec.*, I, 30, începutul).

Privitor la marile probleme, la marile teme de cercetare ale științei, *Analitica secundă* (II, 1) le rezumă nu numai la două mai familiare: cunoașterea *faptului*, a lui „că" (τὸ ὅτι), adică a legăturii dintre un atribut și un lucru (substanță), și cunoașterea *cauzei* legăturii de fapt, cunoașterea lui „pentru ce" (τὸ διότι), ci cuprinde încă două probleme care precizează pe cele două dinainte: „dacă există" (εἰ ἐστί) lucrul (substanța) cu atributul său, și care este „esența" (τί ἐστιν) sau definiția lucrului. Aristotel leagă strâns nu numai faptul și cauza lui, ci și existența și esența lui. În ce privește ultimul punct, Aristotel nu

desparte existența și esența, cum au făcut scolasticii pe urmele lui Avicenna, ci le contopește. Cunoaștem esența numai a lucrurilor care există, „căci nimeni nu cunoaște esența a ceea ce nu există" *(Anal. sec.*, II, 7, 92 b). De asemenea, Aristotel unește faptul atributului cu existența substanței, adică primii membri ai celor două probleme, cum și cauza și esența (definiția), ceilalți doi membri. Cauza lucrurilor (a atributelor) este esența (definiția) lor *(Anal. sec.*, II, 3, sfârșit). În cele din urmă, toate cele patru întrebări se reduc la una sigură: care este cauza faptului, a existenței, a esenței. Cercetarea unică este căutarea termenului mediu, a cauzei, a principiului *(Anal. sec.*, II, 2, 90 a).

Axa științei este căutarea cauzei, a termenului mediu, dar noțiunea de cauză suferă și ea de ambiguitatea prezentă în principalii termeni ai filozofiei aristotelice. Ambiguitatea stă nu atât în numărul cauzelor, care sunt patru (cauza materială, formală, motrice și finală), ci în diferența dintre cauza inerentă lucrului ce se schimbă (cauza formală, *esența* lucrului) și cauza exterioară lucrului, cauză care poate fi sau motrice sau finală. Deși Aristotel contopește cauza formală cu cea finală și pe acestea două cu cauza motrice, lăsând cauzei materiale atribute vagi, mai mult negative, de rezistență și de individualizare față de celelalte trei universalizante, totuși el, om de știință și mare observator al naturii, trebuie să recunoască importanța cauzei materiale și identitatea ei cu cauza motrice (eficientă). „În sfârșit, și mai general, am văzut că, în materie, în imperfect, ca atare, în potențial luat în sensul cel mai general, Aristotel, așază în definitiv cauza motrice, întrucât aceasta este distinctă de cauza finală — ἀρχή κινήσεως propriu-zisă"[8].

Demonstrația are ca punct de plecare și ca reazem *principiile,* termen cu un sens foarte larg la Aristotel. Principiile științelor sunt de două feluri: *comune* tuturor științelor sau mai multor științe și *speciale* sau pe măsura fiecărei științe. Principiile comune sunt de două feluri: *axiomele,* propozițiile care, datorită evidenței lor, nu au nevoie de demonstrație, și *tezele,* propoziții cu o evidență mai redusă, de a căror demonstrație deocamdată ne putem dispensa. Tezele se împart în două grupe: definițiile, care ne dau sensul cuvintelor, fără a presupune existența obiectelor definite, și *ipotezele,* care afirmă existența obiectelor, dar o existență neevidentă, numai presupusă *(Anal. sec.*, I, 2, 72 a).

[8] J.M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, p. 368.

Se adaugă *postulatele*, propoziții cerute a fi admise de către cel ce demonstrează, datorită caracterului lor fundamental. Principiile speciale sau proprii, necesare fiecărei științe în parte, sunt, de exemplu, definițiile și ipotezele punctului, liniei, dreptei etc. în geometrie, ale numărului, unității etc. în aritmetică. O convingere constantă și de cea mai mare importanță a lui Aristotel este că orice știință constituie un gen închis și omogen de probleme și soluții demonstrate, și că de aceea nu avem dreptul de a transpune un gen de demonstrații (de exemplu, aritmetice) în alt gen de demonstrații (de exemplu, geometrice), cu atât mai puțin demonstrații matematice în ordinea fizică, afară numai — fericită excepție! — dacă știința în care se transpune un gen superior de demonstrații nu este subordonată, ca specie acestui gen. Este subordonată parțial geometriei știința vederii *(optica)*, iar aritmeticii știința sunetelor muzicale *(armonia)*, cum și știința mișcării *(mecanica)*. Tocmai aceste științe aparent hibride s-au dezvoltat în Antichitate și chiar în Evul Mediu la un Roger Bacon, Robert de Grosseteste, Albertus Magnus, Witelo, Occam și școala sa de la Paris, care au pregătit știința experimentală și matematică a naturii. Principiul separării cercurilor de știință nu promova progresul științelor naturii, dacă privim știința aristotelică a naturii din perspectiva științei moderne, deși prudența lui Aristotel este justificată de excesele speculative pitagoriciene și platoniciene, produse de aplicarea mistică a matematicii în domeniul naturii. Dacă facem abstracție de științele care se constituie prin introducerea aritmeticii și geometriei în cercetarea naturii — științe la care adăugăm și astronomia —, Aristotel admite o continuă comunicare între științe, o strânsă legătură între ele cu ajutorul a două discipline îndreptate deopotrivă spre universal: dialectica și „filozofia primă" (metafizica).

* * *

Dacă demonstrația este metoda principală a științei, o a doua metodă, auxiliar necesar al demonstrației, este *definiția* (ὁρισμός). Aristotel n-a izbutit să precizeze cu suficientă claritate raportul dintre demonstrație și definiție. Ele sunt, pentru Aristotel, deosebite și totuși întrețesute cât se poate de strâns: știința aristotelică este nu numai demonstrativă, ci și definitorie. Orice știință este o înlănțuire de demonstrații și definiții. Definiția este o parte integrantă a demonstrației,

fiindcă ea nu poate fi despărțită de „principii", de premise, dar mai ales de termenul mediu, de esență.

Pentru a înțelege raportul dintre demonstrație și definiție, trebuie să luăm din nou în cercetare noțiunea de principiu, în cadrul căreia se situează și definiția. Principiile sunt fundamentul demonstrației, ele sunt însă nedemonstrabile și nu cer să fie demonstrate, deoarece sunt mai evidente decât concluziile derivate din ele. Este, pentru Aristotel, un adevăr prim că demonstrația nu poate merge la infinit, fără a ruina posibilitatea științei, ci „trebuie să se oprească" (ἀνάγκη στῆναι). Regresul la infinit al cauzelor anulează demonstrația. Problema spinoasă este acum: pe ce cale ajungem să cunoaștem principiile care, prin evidența și necesitatea lor, garantează necesitatea concluziei. Aristotel nu poate avea decât un răspuns: știința dispune, alături de demonstrație, de încă o metodă: de *inducție*. „Nu este mai puțin evident că pierderea unuia din simțuri aduce pierderea părții corespunzătoare din cunoaștere și că, deoarece noi învățăm sau prin inducție sau prin demonstrație, cunoașterea nu poate fi dobândită altfel. În adevăr, demonstrația pornește de la general, inducția de la particular. Dar nu putem ajunge la general decât pe calea inducției, căci așa-numita abstracție matematică este scoasă la lumină prin inducție... Este însă imposibil să facem o inducție fără senzație" *(Anal. sec.*, I, 18, începutul).

Inducției îi revine sarcina grea de a procura demonstrației principii evidente. Este inducția în stare să corespundă acestei sarcini? Începem acum să întrevedem șovăielile grave, dar salutare, ale logicii aristotelice. Aristotel nu a avut niciodată o concepție precisă despre inducție. Pe el îl interesa în prima linie *expunerea* riguroasă prin *demonstrație* a datelor inducției, nu însăși problema dobândirii inductive a datelor. Așa se explică de ce, în *Analitica primă* (II, 23) însăși inducția este prezentată ca un silogism specific, înrudit cu silogismul figurii 3 și caracterizat „prin simpla enumerare" a tuturor cazurilor în care două atribute (lipsa de fiere și longevitatea) sunt strâns legate la anumite animale. Dar nu aceasta a fost convingerea definitivă a lui Aristotel privitor la natura inducției. Demonstrația presupunea principii nedemonstrabile, care erau totuși dobândite prin altă metodă decât demonstrația. Cum am spus, Aristotel este constrâns să recurgă la inducție.

Un singur capitol, cel din urmă al *Analiticii secunde* (II, 19), pe drept cuvânt admirat, pune problema constituirii unei „științe a

principiilor", dar acest capitol este pe cât de scurt, pe atât de ambiguu. „Știința principiilor" este prezentată sumar, confuz, deși însemnătatea ei este supremă. Înainte de a cunoaște ambiguitatea acestui ultim capitol al celor două *Analitici*, să dăm la lumină confuzia dusă până aproape de contradicție, în același capitol din *Analitica secundă* (I, 31). Începutul și sfârșitul acestui capitol exprimă păreri divergente. „Știința nu se dobândește nici prin senzație... De aceea, având în vedere că demonstrațiile sunt universale și că universalii nu pot fi percepuți, este clar că nu putem avea o știință prin simplă senzație... În adevăr, senzația rămâne la individual, pe când cunoașterea științifică merge la universal" *(Anal. sec.*, I, 31, 87 b). Așadar, pasajul susține răspicat opoziția dintre știință și senzație. La sfârșitul capitolului, Aristotel ne spune că percepția ne poate da și universalul (esența, cauza), dacă, de exemplu, fiind pe Lună, percepem în același timp faptul și cauza eclipsei: interpunerea Pământului. „În adevăr, sunt cazuri când o simplă senzație de vedere poate pune capăt unei cercetări, nu fiindcă prin vedere am avea o cunoaștere, ci fiindcă am scos universalul din ceea ce am văzut. Dacă, de exemplu, am vedea că sticla are pori și că lumina trece prin ei, cauza transparenței ar fi evidentă pentru noi, pentru că am vedea-o repetată în fiecare caz dat și am gândi, în același timp, că trebuie să fie așa în toate celelalte cazuri" *(Anal. sec.*, I, 31, 88 a).

Aceeași discordanță constatăm în *Cursul de fizică*. În adevăr, la începutul *Fizicii*, considerând generalul ca un „tot" sau „întreg" (τὸ ὅλον), Aristotel acordă senzației capacitatea de a cunoaște generalul (universalul) ca întreg: „întregul este mai bine cunoscut prin senzație, iar generalul este un întreg, întrucât el cuprinde o pluralitate care constituie părțile sale" *(Fizica*, I, 1, 184 a 25). Pentru a înțelege mai bine acest fragment, raportat în același timp la citatele nemijlocit precedente, trebuie să relevăm două din convingerile fundamentale ale gnoseologiei aristotelice. În primul rând, este opoziția dintre ceea ce este mai clar și mai bine cunoscut „pentru noi" (πρὸς ἡμᾶς), și ceea ce este mai clar și mai bine cunoscut în sine, „prin natura sa" (τῇ φύσει). Această opoziție străbate întreaga logică peripatetică. În al doilea rând, mai clar și mai cunoscut „pentru noi" este „întregul confuz", „globalul" (ὅλον συγκεχύμενον), iar acest dat „global" poate fi nu numai individualul, concretul, cum este de obicei, ci și generalul, universalul, *dat în percepție*, cum se afirmă în *Cursul de Fizică*, la începutul lui.

Cercetarea științifică începe cu analiza „întregului confuz", cu „globalul", pentru a descoperi părțile lui, pentru a-i actualiza virtualitățile. Este vrednic de subliniat că distincția capitală a filozofiei lui Aristotel, aceea dintre virtual și actual, aproape că nu se întâlnește în *Organon*, cum nu se întâlnește nici finalismul, latura cea mai vulnerabilă a doctrinei aristotelice. Globalul este oarecum virtualul — spunem „oarecum", fiindcă Aristotel nu-l prezintă așa în chip explicit — și de aceea generalul, cuprins virtual în individual, poate fi obiect de senzație și, ca atare, analizabil. Cum ar putea inducția să ajungă la general, pornind de la individual, dacă generalul nu ar fi dat virtual în individual? Cum ar putea inducția, având ca punct de plecare individualul sensibil, să ajungă la generalul noțional, dacă acesta nu ar fi perceput în nici un fel, nici măcar confuz, global?

Ultimul capitol al *Analiticii secunde*, de care vorbeam mai sus (II, 19), ne dezvăluie echivocul aristotelic în felul de a interpreta structura logică a inducției, care descoperă generalul, „principialul", în senzații. În prima parte a capitolului, inducția este prezentată ca un proces psihologic treptat, precaut, care se ridică de la senzații multiple și schimbătoare la *imagini generice*, fixate cu ajutorul memoriei, apoi la *experiență* (ἐμπειρία) și, în sfârșit, la noțiune, adică la general (τὸ καθόλου), la „unul în multiplu" (ἓν παρὰ τὰ πολλά). Acest procedeu i se pare insuficient pentru a garanta existența superioară a „principiilor", a universalilor. Totuși, același procedeu este recomandat în *Topica*, sub aspectul nou de „examen" (πεῖρα) al aporiilor, al soluțiilor contradictorii, pentru a ajunge, sprijinindu-se pe faptele particulare, la noțiuni, la principii.

La sfârșitul capitolului discutat, Aristotel deodată apelează la Noῦς (intuiția intelectuală sau intelectul intuitiv), pentru a extrage, după munca prudentă a „examenului" și după procesul psihologic treptat al imaginilor, printr-o viziune intelectuală, noțiunile universale, esențele, principiile. Ultimele cuvinte ale capitolului sunt: *Nous* este „principiul principiului" (ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς), deci „principiul științei" (ἐπιστήμης ἀρχή). Dacă Aristotel nu ar fi împărtășit, în bună măsură, neîncrederea lui Platon în experiență, el nu ar fi fost nevoit să recurgă la „intuiția intelectuală", pentru a da o garanție supremă, dar în sine fără putere constrângătoare, „principiilor". Experiența remediază singură, prin propriile ei puteri, scăderile ei trecătoare. Nimic nu este mai presus de

ceea ce Aristotel numește „îndelungata familiaritate cu fenomenele." *(De generatione et corruptione,* I, 2, 316 a 6).

* * *

Revenim la *definiție,* care este, alături de demonstrație, al doilea procedeu al științei. Deși indisolubil asociate, demonstrația și definiția sunt deosebite. „Definiția descoperă esența unui lucru, demonstrația ne arată numai că un atribut aparține ori nu aparține unui subiect dat." *(Anal. sec.,* II, 3, 91 a). Definiția este totdeauna universală și afirmativă, în timp ce demonstrația poate fi universală, particulară, afirmativă și negativă. Principala deosebire dintre demonstrație și definiție este că definiția nu poate fi demonstrată, fără a comite un cerc vicios, fiindcă ea exprimă esențele, adică „principiile" și „cauzele" prin care se produce o demonstrație. Totuși, definițiile nu sunt obținute prin intuiție, ci printr-o cercetare metodică, în care „diviziunea", ierarhia noțiunilor, este un auxiliar prețios. Nu mai suprinde că definiția, care este obiectul principal al cărții a II-a din *Analitica secundă,* este și un obiect principal al *Topicii,* al *dialecticii,* adică al disciplinei generale care, alături de *Filozofia primă,* este arsenalul în care se făurește prin inducție materialul prim, în care prin inducție se descoperă termenii medii, principiile silogismului demonstrativ. Nu trebuie să uităm că cele patru mari probleme ale științei se reduc la căutarea cauzelor, a termenilor medii *(Anal. sec.,* II, 3, începutul) și că descoperirea termenilor medii este și o chestiune de gândire instantanee (ἀγχίνοια), de vioiciune de spirit, de perspicacitate rapidă *(Anal. sec.,* I, 34).

Cum se împletesc demonstrația și definiția? Dacă lăsăm la o parte *definiția nominală,* nu mai puțin necesară demonstrației, există trei feluri de definiții care se înscriu în corpul demonstrației: definiția este sau principiul demonstrației, fiindcă ea exprimă esența, universalul, cauza, fiindcă ea este definiția „formei"; sau este concluzia demonstrației, „materia" demonstrației; sau este, în sfârșit, un fel de demonstrație, diferind de demonstrație prin poziția termenilor, și atunci definiția este genetică, ne arată producerea lucrului. În cazul al treilea, demonstrația nu este însăși definiția, ci numai o expunere a definiției. „Același lucru este adevărat despre definiții, întrucât o definiție este ori un principiu, ori o concluzie a unei demonstrații, ori o demonstrație care

se deosebește numai prin ordinea termenilor ei." *(Anal. sec.*, I, 8, 75 b). A treia specie de definiție, în afară de cea nominală, nu este o demonstrație — se știe că definiția nu poate fi fără cerc vicios o demonstrație, dar ea poate să se desfășoare printr-o demonstrație. Demonstrația, în acest caz, nu este o definiție, ci numai o definiție cu altă ordine a termenilor. Nu numai definiția aduce servicii demonstrației, ci și demonstrația servește definiția.

Definiția, ca metodă principală de „căutare" a principiilor, ca metodă a dialecticii, ne reamintește de o altă trăsătură dialectică a logicii aristotelice. Definiția, ca exprimare a unei esențe, nu se realizează prin descoperirea unor „naturi simple", a unor „atomi de evidență", ca în metodologia lui Descartes. Pentru Aristotel, nimic nu este simplu și izolat, ci totul se încadrează în opoziții de noțiuni, într-o țesătură dialectică. Materia nu există fără formă și, invers, nici virtualul fără actual, hazardul fără necesar, accidentul fără substanță, inducția fără demonstrație și invers etc. Aristotelismul este, în viziunea sa profundă, o filozofie a relațiilor dialectice, a corelației noționale.

II

Analitica secundă are o articulație mai puțin variată decât aceea a *Analiticii prime*. Încă din Antichitate, marele comentator al *Analiticilor*, Alexandros din Afrodisias, simplifică tematica *Analiticii secunde* la două obiective principale, care corespund celor două cărți ale operei: cartea I se ocupă de demonstrație sau de silogismul științific, deci de știință și metoda ei, demonstrația; cartea a II-a examinează aspectele definiției, precum și unele probleme ridicate de noțiunea de cauză, care este noțiunea centrală a demonstrației și definiției. Numai ultimul capitol are o structură proprie: el cercetează „știința principiilor", cerută deopotrivă de demonstrație și definiție. „Principiul" este punctul de plecare al demonstrației și conținutul definiției, fiindcă principiul este esența.

CARTEA I

Despre demonstrație și știință

Capitolul 1 are drept obiect posibilitatea demonstrației, adică a cunoașterii necesare obținute prin raționament (silogism), în chip discursiv, dianoetic, așa cum se întâlnește în orice predare a unei științe de către profesor (διδασκαλία) și în orice asimilare de știință de către elev (μάθεσις). Orice cunoaștere discursivă presupune o cunoștință anterioară, fie la silogism, care presupune ca date premisele, fie la inducție, care ia ca date percepțiile individuale. Cunoașterea preexistentă este dublă: 1) definiția lucrului de demonstrat; 2) existența lui. În premisele universale ale silogismului se cuprinde *virtual* cunoștința particulară a concluziei; în percepțiile particulare ale inducției se cuprinde *virtual* universalul pe care îl vom extrage din ele.

Aristotel cercetează în acest capitol silogismul demonstrativ, al cărui model este procedeul matematicii. Dar și silogismul matematic, ca și silogismul dialectic și chiar cel retoric, presupun cunoștințe anterioare, din care derivă concluzia. Concluzia este cuprinsă în premise, dar ea este scoasă din acestea numai cu ajutorul silogismului, în cazul de față cu ajutorul silogismului demonstrativ. Aristotel respinge întâi obiecția sofistă că o premisă nu are dreptul să se considere universală, fiindcă nu este expresia tuturor cazurilor, ci numai a unora; de exemplu: „orice triunghi are suma unghiurilor sale egală cu două unghiuri drepte" nu este scoasă și din *acest* triunghi pe care îl desenez acum pe tablă. Aristotel răspunde acestei obiecții, care pune în discuție noutatea, progresivitatea silogismului, relevând că cunoașterea universală cuprinde virtual și cazurile particulare, dar că aceste cazuri sunt date explicit în premisa minoră, așa încât concluzia este simultană cu minora, dar este precedată de premisa majoră, universală. În al doilea rând, Aristotel respinge și teoria lui Platon din dialogul *Menon:* cunoașterea este o reminiscență, fiindcă este cuprinsă în Ideea universală înnăscută, așa încât noi nu învățăm nimic, ci numai ne reamintim de cele intuite într-o altă lume, unde sufletul a preexistat întrupării de pe pământ. Aristotel, care nu admite idei înnăscute, ocolește dilema lui Platon: „cineva ori nu poate învăța nimic,

ori învață numai ceea ce știe de mai înainte" (*Anal. sec.*, I, 1, 71a). Obiectul cunoscut este cunoscut dinainte într-un sens, adică prin inducție, iar în alt sens este cunoscut numai prin demonstrație. Nu tot ce este cunoscut dinainte este rezultatul demonstrației. Mai trebuie remarcat că Aristotel cercetează *expunerea* unei științe constituite, cum este matematica predată de profesor, nu constituirea științei, *cercetarea* științifică propriu-zisă. Abia în capitolul 1 al cărții a II-a va formula problema cercetării sub cele patru aspecte ale ei: 1) *faptul* că un atribut aparține unui lucru: 2) *cauza* acestei atribuiri; 3) *existența* lucrului însuși cu atributul său; 4) *esența* acestui lucru. Dar Aristotel va limita cercetarea la căutarea cauzei, care rezumă cele patru aspecte.

Capitolul 2 urmărește să obțină definiția științei și definiția demonstrației ca metodă a științei. Definiția aristotelică a științei a devenit clasică: știința este cunoașterea cauzei, prin care un lucru sau un proces este cunoscut ca necesar sau ca „imposibil să fie altfel decât este" (ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν). Metoda științei este „demonstrația". „Prin demonstrație înțeleg un silogism științific (συλλογισμός ἐπιστημονικός), adică un silogism a cărui posesiune este însăși știința." Definiția este prea vagă, de aceea trebuie să cunoaștem mai de aproape structura demonstrației. Știm că demonstrația este un silogism (un raționament), adică derivarea unei cunoștințe noi (concluzia) din altele date dinainte, numite premise. Ca în orice silogism, și în silogismul demonstrativ concluzia *rezultă* necesar din premise. Demonstrația este mai mult decât simplul silogism; ea depinde de natura premiselor. Nu numai *derivarea* este necesară ca în orice silogism, ci însăși concluzia în conținutul ei, fiindcă și premisele sunt necesare. Premisele trebuie să îndeplinească următoarele condiții: a) să fie adevărate, adică să exprime realitatea; b) să fie prime, nemijlocite, ireductibile și de aceea nedemonstrabile, ca atare prin ele însele necesare. Premisele sunt „principii". Fiind „cauzele" concluziei, premisele trebuie să fie mai bine cunoscute decât concluzia și anterioare ei. Iar „mai bine cunoscut" are două sensuri, subliniate necontenit de Aristotel: „anterior și mai bine cunoscut" (πρότερον καὶ γνωριμότερον) „în natura lucrurilor" (τῇ φύσει) și „pentru noi" (πρὸς ἡμᾶς). Premisele sunt sau dialectice, dacă avem posibilitatea de a alege între răspunsul afirmativ și negativ la o întrebare, sau apodictice, dacă nu există decât un răspuns și nu altul.

Principiile sunt sau *axiome*, propoziții nemijlocit evidente și ca atare nedemonstrabile, sau *teze*, propoziții demonstrabile, dar acceptate ca evidente. Tezele se subdivid în *ipoteze*, care enunță o existență sau o neexistență, și *definiții*, care formulează sensul unei noțiuni, independent de existența sau neexistența ei. Nu se vorbește aici de o altă specie de principii, de *postulate*, adică de propoziții *cerute* de profesor elevului să le accepte pentru promovarea demonstrației (vezi cap. 10). Prin urmare, demonstrația nu este posibilă fără „principii" necesare, certe, iar cunoașterea principiilor este superioară cunoașterii demonstrative. În sfârșit, deopotrivă de certă este cunoașterea că opușii principiilor sunt falși.

Capitolul 3 respinge două mari obiecții împotriva posibilității științei și a demonstrației, obiecții care vor constitui mai târziu principalele argumente sceptice împotriva științei. Prima obiecție arată că obligația pentru demonstrație de a admite principii ne situează în dilema: sau demonstrăm și principiul, mergând mai departe la infinit — acesta este regresul la infinit care face imposibilă știința —, sau ne oprim la principii nedemonstrate și atunci știința se fundează pe enunțuri dogmatice, pe simple presupuneri, cu falsă evidență. Răspunsul lui Aristotel se rezumă la afirmația că nu există numai un singur fel de cunoaștere necesară, aceea demonstrativă sau mijlocită a concluziei, ci și o cunoaștere necesară nemijlocită a principiilor. Mai mult: cunoașterea nedemonstrabilă este anterioară și mai certă decât aceea demonstrabilă. Vedem dar ce însemnătate are cunoașterea nemijlocită a principiilor în logica lui Aristotel, deși el este departe de a fi avut o concepție temeinică despre cunoașterea nemijlocită, intuitivă.

A doua obiecție susține că orice poate fi demonstrat, dacă concluzia devine premisă. Demonstrația este o *dialelă*, o demonstrație circulară, o reciprocare a concluziei și a unei premise, o răsturnare a raportului dintre condiție și condiționat. Demonstrația circulară — ripostează Aristotel — este falsă, fiindcă admite că aceeași cunoștință (concluzia) se fundează pe premise și, totodată, ea fundează premisele. Eroarea demonstrației circulare este presupunerea că același lucru este față de un altul și anterior și posterior. Aceasta nu este o demonstrație, ci un cerc vicios, un *idem per idem*. Am putea găsi o scăpare, recurgând la distincția între anterior „pentru noi" (inducție) și anterior „în natura lucrurilor" (demonstrație). Dar știm că inducția nu este o demonstrație,

iar aici se vorbește de demonstrație circulară. O asemenea pretinsă demonstrație demonstrează orice, deci nu demonstrează nimic. Există totuși o demonstrație circulară completă în figura 1, modul Barbara, cum s-a arătat în *Analitica primă*, II, 5, sub condiția ca cei trei termeni ai silogismului să fie identici și deci reciprocabili.

Capitolul 4. După ce a înlăturat din calea sa două obiecții grave, teoria demonstrației poate analiza structura demonstrației și deci a științei. Cunoașterea demonstrativă este necesară, fiindcă demonstrația este un silogism cu premise necesare, iar necesarul se definește drept „ceea ce nu poate fi altfel decât este". Aristotel accentuează această definiție a necesarului, dar ea rămâne o definiție negativă, deci insuficientă. Care sunt notele caracteristice ale cunoașterii necesare? Trei sunt aceste note: 1) cunoașterea necesară este valabilă „despre toți" (κατὰ παντός), adică este valabilă în toate cazurile, este eternă; întrucât atributul aparține tuturor subiectelor în orice timp, nu accidental; 2) cunoașterea necesară este valabilă „în sine" (καθ' αὐτό), fiindcă se referă la atributele *esențiale*, la definiția lucrului de demonstrat, la „substanța" lui. Tot ce nu aparține esenței este „accidental" (συμβεβηκός). Aristotel cercetează cele patru înțelesuri ale esențialului: a) atributul cuprins în definiția subiectului (de exemplu: linia este cuprinsă în definiția dreptei și curbei); b) subiectul cuprins în definiția atributului (de exemplu: drept și curb cuprinse în definiția liniei); c) ceea ce există în sine, nu prin altul, cum sunt substanțele (om, cal etc.), în timp ce alb, galben etc. sunt accidentele substanțelor; d) esențială este și legătura dintre cauză și efect, ca, de exemplu, tăierea beregatei la o vită este legată esențial de moartea ei.

3) În sfârșit, necesarul nu este numai eternul și esențialul, el este și generalul sau universalul, deci este atributul legat de un subiect și numai de acesta, de exemplu, triunghi și suma unghiurilor sale egală cu două unghiuri drepte. Acest atribut aparține și triunghiului isoscel sau scalen, dar nu ca isoscel sau scalen, ci ca triunghi.

Capitolul 5 enumeră erorile posibile în demonstrația universală și stabilește, la sfârșit, regula demonstrației universale. Trei sunt principalele erori în demonstrația universală:

1. Se face demonstrația la un caz particular, fără a se ține seama că demonstrația a fost posibilă numai fiindcă atributul demonstrat este legat de toate subiectele de același gen, nu numai de o specie a acestuia,

de exemplu, demonstrăm la un triunghi isoscel că suma unghiurilor sale este egală cu două unghiuri drepte, în timp ce demonstrația este valabilă pentru toate triunghiurile.

2. Se demonstrează atributele necesare pentru toate speciile unui gen, dar nu pentru însuși genul, care uneori nu este desemnat printr-un nume particular. Un exemplu este demonstrarea separată, adică la specii, anume că la numere, linii, solide, timpuri, membrii proporției lor sunt permutabili, nu la proporția ca gen, fiindcă lipsea un nume particular pentru permutabilitatea în genere. Tot așa se întâmplă oriunde nu știm că anumite atribute ale speciilor depind de atributele genului.

3. Se demonstrează atributul despre o anumită specie, în loc de gen. Dacă ar exista o singură specie de triunghi (de exemplu, echilateralul), demonstrația că suma unghiurilor sale este egală cu două unghiuri drepte este valabilă nu numai la acest triunghi, ci la orice triunghi. Cum se constată ușor, cele trei erori sunt nuanțe ale aceleiași erori. Care este dar eroarea demonstrației universale sau „absolute", care este legea ei? Eroarea constă în împrejurarea că demonstrația universală nu s-a adresat universalului prim, originar, iar legea este: „universalul prim este acela fără de care demonstrația nu este posibilă", în cazul nostru, universalul prim este triunghiul, nu echilateralul, isoscelul sau scalenul. Desigur, triunghiul este o figură, o limitare, fără de care dispare triunghiul, dar demonstrația este valabilă nu pentru orice figură, ci numai pentru triunghi. Deci nu figura este universalul prim, ci triunghiul.

Capitolul 6 cercetează mai de aproape caracterul necesar și esențial, caracterul distinctiv al demonstrației, al cunoașterii științifice: ceea ce cunoaștem demonstrativ „nu poate fi altfel decât este". Demonstrația este necesară, fiindcă principiile (premisele) ei sunt nu numai adevărate — adevărate pot fi și principiile dialectice — ci și necesare, și fiindcă atributele demonstrate sunt esențiale, „în sine" (καθ' αὑτά), nu accidentale. Demonstrația este necesară, dacă termenul mediu (cauza) este legat necesar de termenii extremi, așadar, dacă amândouă premisele sunt necesare. De aceea, împotriva sofiștilor, Aristotel susține că demonstrația nu este necesară dacă sunt în prezență numai un spirit care argumentează, un lucru argumentat și un termen mediu, o cauză. Este nevoie ca termenul mediu să nu piară, să fie permanent, nu numai să existe în momentul argumentării. De aceea, nu există demonstrație

a accidentului, adică a ceea ce poate fi altfel, a ceea ce nu este „esențial" („în sine"), cum se întâmplă în dialectică. Premisele dialectice nu sunt necesare, ci numai admise de interlocutor în urma întrebării puse. Vom vedea că Aristotel temperează mult rigurozitatea apodicticii, primind ca indispensabile științei demonstrația accidentalului și argumentele dialecticii. Demonstrația necesară se deosebește de silogismele prin semne, de care s-a vorbit în *Analitica primă* II, 27, silogisme care ne oferă faptul, nu cauza lui, deși aceasta este prezentă, fără a fi însă cunoscută.

Capitolul 7. Am aflat în capitolele precedente care sunt notele caracteristice ale demonstrației și deci ale științei, note caracteristice, printre care strălucește necesitatea legată de universalitate și esențialitate. Aristotel nu a respectat totdeauna exigența majoră a demonstrației: apodicticitatea, necesitatea ei. El a permis științei să demonstreze *întâmplătorul*, normalul care este și „natural", și chiar contingentul. Aristotel a agravat cerința necesității, derivând din ea o altă exigență care a ținut în loc știința aristotelică, interzicându-și singură cuceriri progresive. În demonstrație, toate elementele ei trebuie să aparțină aceluiași gen, trebuie să fie omogene, de aceea adevărurile geometrice nu pot fi dovedite prin adevăruri aritmetice. Descartes, creând geometria analitică, a trecut peste această interdicție. Trei sunt elementele demonstrației: atributul de demonstrat ca apartenent necesar, subiectul ca substrat al apartenenței necesare și principiile sau termenii medii (cauzele), prin care se demonstrează apartenența necesară. Legătura ultimă dintre cei trei termeni exclude transpunerea în altă știință nu numai a subiectului, ceea ce este mai ușor de admis, dar și a celorlalte elemente. Aristotel recunoaște o singură excepție, care prepară știința modernă, în care matematica este aplicată la procesele naturii: o știință poate primi elementele alteia, dacă subiectul ei se subordonează unui subiect superior, dar și atunci numai în măsura în care știința subordonată posedă aspecte ce-i revin „prin analogie" cu aspectele științei superioare, de exemplu, optica este subordonată geometriei, armonia (teoria muzicii) — aritmeticii, chiar mecanica este subordonată geometriei și aritmeticii, în sfârșit, astronomia este subordonată matematicii în genere. Cum poate dovedi geometria — se întreabă cu naivitate Aristotel — că linia dreaptă este cea mai frumoasă? O asemenea demonstrație este de competența *Filozofiei prime* sau universale.

Capitolul 8 ține să accentueze o caracteristică a demonstrației, citată înainte ca legată de necesitate și universalitate: demonstrația este valabilă numai pentru lucrurile eterne (ἀίδια), nu pentru lucrurile coruptibile (τὰ φθαρτά), adică numai pentru atributele care aparțin lucrurilor pretutindeni și totdeauna, nu în anumite momente. Nu există dar o demonstrație a lucrurilor care se schimbă, a celor ce durează câtva timp și apoi dispar. Totuși, însuși Aristotel recunoaște că demonstrația unei eclipse particulare este valabilă, deși este un fenomen contingent, dacă eclipsa se repetă și astfel dezvăluie un aspect constant al naturii. Însemnată este partea finală a capitolului, unde caracterul eternității este recunoscut și definiției, în cele trei funcții ale acesteia în demonstrație. „Același lucru este adevărat despre definiții, întrucât o definiție este ori un principiu, ori o concluzie a unei demonstrații, ori o demonstrație care se deosebește numai prin ordinea termenilor ei."

Capitolul 9 este o continuare a capitolului 7, în care Aristotel și-a exprimat convingerea fundamentală ca principiile care demonstrează și atributul demonstrat să aparțină aceluiași gen, să fie omogene. În acest capitol se pune accentul pe o proprietate generală a științei aristotelice: orice știință demonstrează atributele subiectelor lor „din principii proprii" (ἐκ τῶν ἑκάστου ἀρχῶν), nu din principii „comune" (κοινά) mai multor științe, sau din principiile unei științe străine, oricât ar fi de adevărate aceste principii. Principiile comune ne dau demonstrații goale, cum este demonstrația cvadraturii cercului la Bryson. Cunoaștem excepțiile, atât de importante pentru dezvoltarea științelor naturii. Muzica și aritmetica au același principiu, numărul, dar demonstrația propriu-zisă a muzicii, știința inferioară, se referă numai la fapt, în timp ce demonstrația aritmetică a aceluiași fapt se referă la cauză. Cu toate concesiile făcute, Aristotel menține opinia că termenul mediu (principiul), termenul major și cel minor trebuie să fie omogene. De aceea, „concluzia trebuie să fie de același gen ca și premisele". În al doilea rând, principiile proprii ale unei științe sunt, pentru acea știință, nedemonstrabile, prime. Ele pot fi demonstrate numai de știința superioară tuturor științelor, de aceea care are ca obiect principiile prime: *Filozofia primă (Metafizica).*

Capitolul 10 are ca temă natura și speciile principiilor. Demonstrația se fundează pe principii care sunt nedemonstrabile. La principii luăm ca dat sensul cuvintelor ce le constituie, de exemplu,

sensul numărului, liniei etc., ceea ce este valabil și pentru lucrurile demonstrate cu ajutorul principiilor. De asemenea, la principii mai trebuie să luăm ca evidentă prin sine existența lor, în timp ce existența concluziei este totdeauna demonstrată. Principiile sunt de două feluri: *comune* (κοινά), fiind luate însă „analogic" în fiecare știință, adică pe măsura subiectului, ajustate lor, și *proprii* (ἴδια). Principii proprii sunt, în geometrie, de exemplu, definiția liniei, a dreptei etc., în aritmetică — definiția numărului, a perechii și neperechii etc. Principiu comun este, de exemplu, formula: „cantități egale scăzute din cantități egale dau resturi egale", formulă ajustată fiecărei specii de cantitate (geometrică, aritmetică etc.). Principiile proprii aparțin exclusiv științei corespunzătoare; numărul aparține aritmeticii, linia geometriei. Știința demonstrează numai atributele esențiale ale acestor principii proprii (dacă linia este dreaptă, curbă, comensurabilă, necomensurabilă etc.) cu ajutorul principiilor comune sau al demonstrațiilor anterioare. În adevăr, orice știință presupune trei elemente: 1) subiectul de demonstrat, admis de la început ca existent; 2) axiomele, ca principiile prime ale demonstrației; 3) atributele de demonstrat. Principiile „crezute" ca evidente, întrucât sunt nedemonstrabile, se cheamă *axiome*. Acestea se deosebesc de *teze* și de *postulate* — această din urmă noțiune este așezată la locul ce i se cuvine. *Ipotezele* sunt teze demonstrabile, dar acceptabile, ca existând necesar, de către „limbajul interior", adică de gândirea celui ce învață. *Postulatele* sunt cerințe provizorii ale profesorului pentru înlesnirea demonstrației, iar elevul le ia ca indiferente și chiar contrare opiniei sale. *Definițiile* sunt o formă de teze alături de ipoteze. Ele oferă sensul termenilor principali, independent de existența lor. Nu suntem totdeauna obligați să formulăm explicit ipotezele: adesea ele sunt subînțelese, fiind prea cunoscute și recunoscute ca necesare.

Capitolul 11 se ocupă de axiomele comune, de adevărurile cele mai generale. De la început, Aristotel respinge concepția platonică a universalilor ca existențe „în sine", separate de multiplicitatea indivizilor. Universalii există în indivizi și, de aceea, ei se mlădiază după structura concretului și după nevoia de explicare a acestuia. Axiomele comune cele mai generale nu sunt enunțate explicit în orice demonstrație, afară numai dacă enunțarea lor expresă, totdeauna în premisa majoră, nu este cerută de concluzie. Așa este, bunăoară, axioma necontradicției, fomulată fie pozitiv (orice lucru poate fi afirmat sau negat), fie negativ (nu putem

afirma și nega același lucru despre un altul, în același timp și sub același raport). Axiomele comune fac legătura între științe. Aici se învederează însemnătatea dialecticii pentru apodictică. Dialectica are ca obiect ceea ce este comun, sub raport logic, tuturor științelor; ea îmbrățișează toate genurile, de aceea metoda sa este interogativă, adică admite posibilitatea a două alternative: pozitivă (afirmativă) și negativă, în timp ce demonstrația nu cunoaște decât o singură alternativă, cum s-a arătat în tratatul „despre silogism", adică în *Analitica primă. Filozofia primă (Metafizica)* cercetează și ea ceea ce este comun tuturor științelor, dar sub raport ontologic.

Capitolul 12 arată că nu numai dialectica procedează prin interogări, ci și însăși știința apodictică. Există dar întrebări pur științifice, specifice fiecărei științe. Nu poate fi pusă orice întrebare în orice știință: geometria își pune întrebări geometrice, medicina întrebări medicale, și tot așa în celelalte științe. Întrebarea eronată sau este străină subiectului, adică genului propriu al științei date, deși, privită în sine, ea poate este legitimă, sau este opusă genului și atunci ea este de-a dreptul falsă. Amândouă întrebările eronate rezultă din ignoranță, din neștiință. Silogismele formate din premisele neștiinței vor da concluzii false. Silogismul eronat al întrebărilor străine, sau opuse genului propriu fiecărei științe, derivă din echivocul termenului mediu: sunt întrebări, de exemplu, în geometrie, care într-un anumit sens sunt geometrice, dar în alt sens sunt negeometrice — cum este întrebarea dacă paralelele se întâlnesc — și atunci rezultatul este o geometrie rea, iar alte întrebări nu au nimic comun cu geometria — cum ar fi o întrebare de ordin muzical pusă în geometrie.

Aristotel compară, din punctul de vedere al silogismului fals, paralogistic, matematica și dialectica. Paralogismul provocat de echivocul termenului mediu se întâlnește rareori în matematică, fiindcă aici termenii silogismului pot fi văzuți cu ochii minții, de exemplu, proprietatea cercului de a fi o figură; în schimb este obișnuit în dialectică, unde din premise false se poate deriva o concluzie adevărată. Așadar, în dialectică nu putem conchide deopotrivă de la premise la concluzie și de la concluzie la premise. În matematică este posibilă reciprocitatea dintre premise și concluzie, fiindcă silogismul matematic se folosește de axiome, definiții, pe scurt, de esențe, nu de accidente, ca silogismul dialectic. De aceea, știința matematică crește prin adăugarea de termeni

extremi, adică prin diferențierea termenului major și minor, nu prin diferențierea termenilor medii dați în definiție. Diferențierea termenilor în genere poate fi liniară (A, B, C, D), sau piezișă, laterală, *ex transverso* (A, B, C... E). Diferențierea liniară, directă, subordonează demonstrațiile unele altora, formând astfel o serie continuă; diferențierea indirectă *(ex transverso)* recurge la un termen lateral, nu subordonat, ci coordonat.

Aristotel cercetează și paralogismele care se produc prin erori de formă, de exemplu admiterea a două premise afirmative în figura 2, unde una din premise trebuie să fie negativă. Dacă prin conversiunea majorei, trec de la figura 2 la figura 1, unde pot exista două afirmative, am avut în figura 2 o concluzie adevărată, deși premisele erau false. Termenii majorei fiind reciprocabili, am putut face conversiunea unei figuri în alta.

Capitolul 13 ia în discuție o temă importantă: deosebirea dintre două feluri de cunoaștere și demonstrație, cunoașterea *faptului* „că" (ὅτι) este dat un atribut, și cunoașterea cauzei sau a lui „pentru ce" (διότι) un lucru are un atribut. Cele două feluri de cunoaștere sunt și două feluri de demonstrație: demonstrația faptului și demonstrația cauzei. Cum demonstrația cauzei este demonstrația completă, demonstrația faptului rezultă din anumite imperfecții ale operației demonstrative. Două sunt imperfecțiile care limitează demonstrația la simpla existență a faptului:

1. Premisa majoră nu este nemijlocită și de aceea nu cuprinde cauza faptului, cauză care este „primă", adică proximă.

2. Premisa poate fi nemijlocită, dar dintre cele două noțiuni reciprocabile, cauza și efectul, efectul este cel mai bine cunoscut și de aceea îl luăm ca termen mediu — faptul ne arată numai efectul, rezultatul raportului cauzal, nu însăși cauza. A devenit celebru exemplul lui Aristotel: de la efect (nesclipirea planetelor, spre deosebire de sclipirea stelelor zise fixe) se trece la constatarea inductivă că planetele sunt aproape de noi. Dacă convertim cei doi termeni ai majorei, nesclipirea și apropierea, vom face silogismul cauzei: „Planetele nu sclipesc, fiindcă sunt aproape". Silogismul efectului avea ca majoră: „Tot ce nu sclipește este aproape". Iată silogismul complet al cauzei: „Tot ce este aproape (B) nu sclipește (A)"; „planetele (C) sunt aproape (B)", deci „planetele (C) nu sclipesc (A)". Apropierea este cauza nesclipirii, care este un efect. Un alt exemplu este derivarea sfericității Lunii din fazele ei. Dacă trecem

de la fazele Lunii la sfericitatea ei, demonstrăm faptul; dacă trecem de la sfericitate la fazele ei, demonstrăm cauza. De asemenea, demonstrația este a faptului, chiar dacă mediul este cauza faptului, dar nu este cauza „primă", ci cauza îndepărtată. Dacă, de exemplu, vrem să demonstrăm că zidul nu respiră, fiindcă nu este animal, nu am recurs la cauza cea mai apropiată, căci nu orice animal respiră, ci numai animalul care posedă plămâni. Termenul mediu fiind prea general, cade în afara termenilor „extremi" și, de aceea, silogismul este în figura 2: „Tot ce respiră este animal"; „zidul nu este animal"; deci „zidul nu respiră". Aristotel numește „hiperbolic" acest silogism, fiindcă mediul este cauza îndepărtată: mediul ar trebui să fie „animal cu plămâni". Așadar, demonstrația cauzei și demonstrația faptului se deosebesc prin conținutul termenului mediu. Dar ele se mai pot deosebi și dacă sunt distribuite unor științe diferite: o știință demonstrează faptul, cealaltă demonstrează cauza. Așa, bunăoară, medicina constată *faptul* că rănile rotunde se vindecă mai greu: geometria explică *de ce*. În aceeași situație sunt științele subordonate: optica geometriei; mecanica stereometriei; nautica astronomiei; armonia aritmeticii. „Este treaba observatorilor empirici să cunoască faptul, și a matematicienilor să cunoască cauza, pentru că aceștia din urmă sunt în posesia demonstrațiilor care dau cauzele, dar sunt adesea neștiutori ai faptului" (I, 13, 79 a). Această frază are o rezonanță modernă: ea recunoaște, în treacăt, colaborarea dintre matematică (rațiune) și experiență. Totodată, exemplele de mai sus, împrumutate astronomiei, ne dezvăluie că *Analitica secundă* presupune materialul empiric ca dat, demonstrația fiind o simplă *expunere* ordonată a acestui material, altminteri nu ar fi atât de ușor de a trece de la efect la cauză prin simpla conversiune a premisei majore.

Capitolul 14 face constatarea generală că demonstrația în figura 1 este cea mai științifică, din două motive principale: a) este demonstrația prin cauze; b) ne face să cunoaștem esențele-cauze, definițiile — se știe că definiția este totdeauna universală și afirmativă. Numai modul 1 al figurii 1 (Barbara)[9] întrunește aceste condiții[10]. „Evident deci, prima figură este condiția principală a științei."

[9] Pentru a înlesni expunerea noastră, recurgem și în acest conspect la termeni mnemotehnici, făuriți de scolastică și încetățeniți până azi, necunoscuți lui Aristotel.

[10] Logicienii contemporani admit, din toate modurile silogistice, numai primul mod al figurii 1.

Capitolul 15 întregește rezultatul obținut de capitolul precedent, anume că știința poate recurge și la celelalte două figuri, dacă premisele demonstrației sunt premise negative nemijlocite, așadar, dacă nu există termeni medii între termenii extremi. Dacă există însă un termen mediu (gen) comun, sau dacă fiecare termen aparține unui gen distinct sau constituie o specie distinctă, propoziția negativă nu este nemijlocită. Demonstrația cu premise negative nemijlocite este universală în primele două moduri ale figurii 2 (Cesare și Camestres).

Capitolul 16 examinează o problemă nouă: eroarea (ἀπάτη), ignoranța (ἄγνοια), ca opuse științei. Problema erorii s-a impus și înainte, căci eroarea este umbra adevărului. Ea este produsul ignoranței, cum adevărul este produsul cunoașterii. Eroarea cercetată aici este ignoranța pozitivă, falsitatea în silogism. Ea este de două feluri: 1) în propozițiile nemijlocite, în premise, fie pozitive (de apartenență), fie negative (de neapartenență), și atunci eroarea se constată prin simpla opoziție a propozițiilor nemijlocite sau a principiilor; 2) în însuși silogismul, adică în falsitatea concluziei derivată din premisele nemijlocite, căci de acestea se ocupă în acest capitol. Se știe că o concluzie falsă rezultă sau din amândouă premisele false (prima ipoteză), sau dintr-o singură premisă (a doua ipoteză). În a doua ipoteză, în primul caz, majora nemijlocită negativă este adevărată, iar minora este falsă, întrucât subordonează afirmativ termenului mediu un subiect care este negat în majoră; în al doilea caz, majora nemijlocit negativă este falsă și minora este adevărată. Eroarea poate fi sau la apartenență (afirmație) sau la neapartenență (negație). Eroarea de apartenență universală se produce numai în figura 1, unde există propoziții universale, iar eroarea de neapartenență se produce în figura 1 (Celarent) sau în figura 2 (Camestres). În figura 1 pot fi false sau amândouă premisele, sau numai una din ele, indiferent care — deci trei posibilități. În figura 2 sau cele două premise pot fi false, dar numai parțial, nu total, sau numai una este falsă parțial, indiferent care. Cum nu se ocupă în acest capitol decât de erorile cu concluzie universal negativă, Aristotel nu cercetează și eroarea în figura 3, care cunoaște numai concluzii particulare. Vedem dar că la premisele nemijlocite universale, silogismul va fi fals și când sunt false amândouă premisele, și când este falsă numai o premisă.

Capitolul 17 ia în cercetare silogismele eronate cu premise nemijlocite; ceea ce produce mai multe posibilități de eroare, fiindcă

aceste premise presupun un termen ce mijlocește legătura lor. Posibilitățile de eroare sunt aici trei, aplicabile deopotrivă la silogismele afirmative, ca și la cele negative, după cum termenul mediu este cel „propriu" (οἰκεῖον) silogismului adevărat, sau cel analog celui „propriu", sau, în sfârșit, este cu totul străin, și atunci eroarea este absolută. Aristotel cercetează întâi silogismele negative în cele trei figuri. În figura 1, falsă este numai majora negativă, fiindcă poate fi convertită, în timp ce minora neconvertibilă este totdeauna adevărată. Aceeași situație se constată dacă termenul mediu este analog sau înrudit cu cel „propriu" al silogismului adevărat. Dacă termenul mediu este cu totul străin de cel „propriu" și, ca atare, nu poate servi ca să demonstreze concluzia, ambele premise sunt false, sau numai una, dacă aceasta este minora. În figura 2, silogismul negativ nu poate avea premise total false, ci una din ele, oricare, va fi adevărata, fie în Cesare, fie în Camestres. După cercetarea erorii la silogismul negativ, se trece la examinarea erorii la silogismul afirmativ. În acest caz, nu pot fi false ambele premise, ci premisa neconvertibilă (C B) va fi totdeauna adevărată. Tot așa stau lucrurile dacă termenul mediu este numai analog. Dacă însă el este străin, ambele premise pot fi false, iar dacă este numai una, aceasta este totdeauna minora. Cercetarea erorii în silogism ne-a dovedit că eroarea este mai frecventă în silogismele cu premise mijlocite decât în cele cu premise nemijlocite, care sunt evidente.

Capitolul 18, deși scurt, este deosebit de important pentru înțelegerea gnoseologiei realiste a lui Aristotel. Eroarea își are originea în ignoranță, iar ignoranța rezultă din lipsa sau defectul unui organ senzorial. Demonstrația are ca punct de plecare principii generale, iar principiile generale sunt dobândite pe calea inducției; în sfârșit, inducția se reazemă pe senzația particulară. „Este imposibil să facem o inducție fără senzație."

Capitolul 19 inițiază o temă nouă, de cea mai mare semnificație pentru știința aristotelică: există oare premise nemijlocite, adică există oare un început al demonstrației, sau seria noțiunilor (și deci a premiselor) nu are început, ci este infinită? Începutul este dublu: începutul de jos sau un subiect ultim, individul, și începutul de sus sau un predicat (atribut) prim, genul cel mai cuprinzător. Convingerea fermă a lui Aristotel este aceasta: demonstrația (știința) este imposibilă dacă seria noțiunilor este infinită. Subiectele și predicatele (atributele),

precum și termenii mijlocitori între acestea sunt în număr finit; există un început absolut jos (un subiect ultim), sus (un predicat prim) și deci la mijloc, la termenii medii. Deoarece termenii unui silogism sunt trei, care dau două propoziții, problema seriei finite sau infinite se ridică nu numai la subiecte și predicate, ci și la termeni medii, care în principiu ar putea fi infiniți, deși subiectele și predicatele (atributele), adică „extremii", sunt finiți, cunosc un început și un sfârșit. A treia problemă va fi tratată separat, ca și starea de lucruri în demonstrația negativă. În acest capitol se studiază îndeosebi seria limitată a principiilor, adică a noțiunilor ce servesc ca subiect și predicat. Nu există totuși o serie finită la termenii reciprocabili, care îndeplinesc deopotrivă rolul de subiect și predicat, fără ca unul să fie cu necesitate anterior altuia, așa încât seria subiectelor și predicatelor pare infinită, sub condiția ca raportul de reciprocitate să nu fie luat în două sensuri diferite, adică o dată accidental și altă dată esențial. În acest din urmă caz, rămâne valabilă seria finită, fiindcă totdeauna un termen este anterior altuia, fără reciprocitate.

Capitolul 20 soluționează cu ușurință situația termenilor medii, o dată ce s-a stabilit că seria termenilor „extremi" este finită. Este evident că între termeni extremi finiți nu poate exista un număr infinit de termeni medii. Dacă aceștia ar fi infiniți, și termenii extremi ar fi infiniți. Nu putem admite subterfugiul că unii termeni intermediari sunt așa de apropiați, încât nu permit intermediari, iar ceilalți intermediari infiniți nu pot fi descoperiți. Căci punctul de plecare al seriilor infinite, fie că el este sau nu este nemijlocit, nu are importanță, întrucât termenii ce urmează acestui punct sunt, în orice caz, infiniți în număr.

Capitolul 21 examinează problema: dacă în demonstrațiile negative seria termenilor medii este finită sau infinită. Dovada că seria termenilor medii, în demonstrația negativă, este finită, se sprijină pe dovada că seria termenilor medii în demonstrația afirmativă este finită. Această dovadă, fiind mai complexă, va fi făcută în capitolul următor. Dovada din acest capitol este relativ simplă. În toate cele trei figuri, fiindcă ambele premise nu pot fi negative, ci una trebuie să fie afirmativă, și fiindcă în demonstrațiile afirmative seria este finită, urmează că și în demonstrațiile negative va fi la fel. Chiar dacă se recurge la combinarea demonstrațiilor în cele trei figuri, numărul combinațiilor este finit, fiindcă și numărul termenilor este finit.

Capitolul 22 dovedește că, în demonstrațiile afirmative, pe care se sprijină demonstrațiile negative, seria intermediarilor nu poate fi infinită. Aristotel începe dovada luând ca punct de plecare atributele esențiale. Acest punct de plecare este util, fiindcă prin el demonstrația este asociată cu definiția. Se știe că definiția exprimă esența lucrului. Dacă atributele ar constitui o serie infinită, definiția nu ar putea formula esența lucrului, așadar definiția ar fi imposibilă. În demonstrație, atribuirile sunt esențiale („lemnul este alb"), „căci numai printr-o astfel de atribuire demonstrațiile sunt în adevăr dovezi" (83 a). Atribuirile esențiale se referă, în primul rând, la substanțe, dar ele sunt valabile și pentru celelalte categorii, care sunt „accidente esențiale", „în sine", ale substanței (calitate, cantitate, relație etc.). Cu acest prilej, Aristotel respinge din nou teoria platonică a Ideilor, care așază pe același plan esențialul și accidentalul, adică substanța și celelalte categorii, săvârșind și eroarea de a despărți Ideile de lucrurile singulare. Categoriile fiind în număr finit, atributele ce fac parte din fiecare categorie nu pot merge la infinit, în sus și în jos. Astfel, luând ca exemplu o substanță, „omul" se subordonează „bipedului", și acesta „animalului", termen la care ne oprim, fiindcă este un predicat *prim*, iar „omului" i se subordonează indivizii, la care ne oprim, fiindcă sunt subiecte *ultime*. Aceeași constatare este valabilă și pentru celelalte categorii. Deoarece orice demonstrație subordonează un singur subiect unui singur atribut mai general și *mai bine cunoscut*, seria atributelor în sus și a subiectelor în jos trebuie să fie finită, altminteri nu am putea cunoaște nimic. Să nu uităm că atributele demonstrației sunt esențiale și că esențele definiției sunt finite în număr. Dacă termenii ar fi în număr infinit, nu ar exista principii, adică premise nemijlocite, iar demonstrația și știința nu ar mai fi posibile.

Pe lângă metoda aplicată până acum, mai mult „dialectică" („logică"), adică generală, de a dovedi că seria termenilor extremi și medii este finită, există o a doua metodă „analitică", mai specială și precisă, de a dovedi limitarea în jos și în sus a seriei termenilor. Noua dovadă nu aduce argumente noi, fiindcă și ea se referă la esența lucrurilor, deci la legătura necesară dintre subiect și atributul său. Un subiect nu poate conține o infinitate de atribute și nu poate fi conținut într-o infinitate de atribute esențiale. Și de data aceasta, argumentul hotărâtor este natura definiției. „Prin urmare, dacă toate predicatele

enunțate în definiție sunt esențiale, iar acestea nu pot fi infinite, seria următoare, ca și seria coborâtoare, se va termina" (84 a). Există dar demonstrație, fiindcă există principii nedemonstrabile. Nu orice poate fi demonstrat, cum susțin unii filozofi, cu care Aristotel s-a explicat într-un capitol precedent (3).

Capitolul 23 examinează consecințele constatării fundamentale că demonstrația și știința nu sunt posibile dacă termenii extremi și medii se prelungesc la infinit, așadar, dacă nu există propoziții prime, nemijlocite, fără un termen mediu. În acest scop, Aristotel dezvoltă procedeul de a se ridica de la propoziția mijlocită, demonstrată, la propoziția nemijlocită, nedemonstrabilă, dar principiu al demonstrației. El ia aici, ca exemplu, atribuirea aceluiași predicat la două sau mai multe subiecte care au însă ceva comun sau aparțin aceluiași gen — se știe că demonstrația nu este posibilă decât în cadrul aceluiași gen și că ea nu poate trece de la un gen la altul. Dacă atributul A aparține celor doi termeni C și D, care aparțin aceluiași gen, el este legat de cei doi termeni prin mediul B. Este evident că acest termen mediu aparține termenilor C și D în virtutea unui alt termen mai general, sub care este cuprins B și tot așa mai departe, dar nu la infinit, căci distanța (medierea) dintre subiectul de la început și predicate se reduce tot mai mult până ce se ajunge la o premisă fără mediu, la o propoziție nemijlocită, nedemonstrabilă, simplă, „indivizibilă". Există atâtea demonstrații câți termeni medii, iar termenul mediu este cuprins în termenul major, adică în premisa majoră, care este adevăratul „element" al demonstrației. Aceste constatări se referă la premisele afirmative, dar ele sunt deopotrivă valabile pentru premisele negative, căci știm că există și premise negative nemijlocite. Premisa nemijlocită, simplă, una, este dată nemijlocit lui *Nous*. „Ca și în alte lucruri, principiul este simplu, dar nu identic în toate domeniile — la greutăți este mâna, în muzică semitonul, și așa mai departe — de asemenea, în silogism unitatea este o premisă imediată, iar în demonstrație și în știință este *Nous*" (85 a).

Capitolul 24, precum și următoarele două (25 și 26), compară în ce privește valoarea lor, demonstrațiile: universală-particulară, afirmativă-negativă și directă-indirectă. Capitolul de față ne arată că demonstrația universală, adică aceea care se referă la totalitatea subiectelor de același gen, este superioară celei particulare, care se referă la o parte din subiecte, la o specie a genului. Înainte de a dovedi valoarea superioară a demonstrației universale față de aceea particulară, Aristotel

apreciază argumentele aduse în favoarea superiorității demonstrației particulare:

1. Demonstrația particulară este mai bună, fiindcă ne ajută să cunoaștem lucrul însuși, particularul, concretul, nu un altul mai general: astfel, eu vreau să-l cunosc pe Coriscos ca muzicant, nu pe muzicant în genere.

2. Universalul există în și prin particular, ca atare, simpla demonstrație universală ne rupe de realitate. Deci demonstrația universală este mai puțin sigură și de aceea ne poate înșela. Aristotel răspunde celor două argumente în favoarea superiorității demonstrației particulare. Demonstrația universală ne oferă o cunoaștere mai completă și mai sigură, cum ne arată următorul exemplu: suma unghiurilor unui triunghi echilateral este egală cu două unghiuri drepte, nu fiindcă triunghiul este echilateral, ci fiindcă este triunghi, termen universal. La al doilea argument, Aristotel ripostează că universalul, deși aparține individualului, particularului, nu este mai puțin real decât particularul și nu este absorbit în acesta, ci, dimpotrivă, este mai real, fiindcă este indestructibil, în timp ce particularul se distruge. Deci demonstrația universală nu ne înșală, căci ea nu ne impune părerea că universalul există independent de particular. De o asemenea interpretare greșită este responsabil cel ce urmărește demonstrația, auditorul, nu cel ce o face, vorbitorul. Un argument suplimentar pentru superioritatea demonstrației universale este proprietatea universalului (a esenței) de a fi *cauza* prin care se face demonstrația. În concluzie, demonstrația universală este superioară, fiindcă prin ea știm mai mult, ne apropiem de principiile indemonstrabile, și nu ne pierdem în infinit ca în demonstrația particulară. Cine cunoaște universalul, cunoaște potențial și particularul, căci nu putem cunoaște particularul fără să cunoaștem universalul. Unele din aceste dovezi sunt dialectice, generale. Tot dialectică este și ultima dovadă: demonstrația universală este inteligibilă, fiindcă se servește de gândire; demonstrația particulară trebuie să apeleze la senzație. Argumentarea lui Aristotel pentru superioritatea demonstrației universale este aici unilaterală și tributară influenței platonice. Opinia obișnuită a lui Aristotel este mai nuanțată, chiar în *Analitici*, pentru a nu mai vorbi de lucrările sale științifice de specialitate.

Capitolul 25 are de dovedit că demonstrația afirmativă este superioară celei negative. Cu acest prilej, Aristotel determină raportul

dintre judecata afirmativă și judecata negativă. Argumentele sale sunt de două feluri: de ordin tehnic și de ordin principial.

1. Sub raport tehnic, demonstrația care apelează la mai puține ipoteze este superioară. Demonstrația afirmativă întrebuințează două premise afirmative, în timp ce demonstrația negativă, neputând avea două premise negative, trebuie să recurgă și la o premisă afirmativă. De aceea demonstrația negativă este dependentă de demonstrația afirmativă. Superioritatea acesteia apare și în cazul că un silogism negativ trebuie să fie el însuși fundat printr-un prosilogism. Premisa afirmativă va fi fundată cu ajutorul a două premise de asemenea afirmative, iar premisa negativă cu ajutorul unei premise negative și a alteia afirmative. Obținem astfel trei premise afirmative și o premisă negativă. Proporția dintre afirmative și negative se va păstra în prosilogismele următoare.

2. Sub raport principial, trebuie să ținem seama că în orice demonstrație domină premisa majoră, care este universală în chip nemijlocit. În demonstrația afirmativă, premisa majoră este universal afirmativă, în demonstrația negativă este universal negativă. Am văzut însă că negativa presupune afirmativa, întocmai cum neexistența presupune existența. Nu este posibilă demonstrația negativă fără demonstrație afirmativă.

Capitolul 26 dovedește că demonstrația afirmativă directă, care, cum s-a văzut, este superioară demonstrației negative directe, este superioară cu atât mai mult demonstrației indirecte, adică prin reducere la imposibil sau la absurd. Este de ajuns să constatăm că demonstrația indirectă este inferioară demonstrației negative directe, pentru a concluziona că demonstrația afirmativă directă este superioară în mod absolut. Reamintim că demonstrația prin imposibil ia ca majoră contradictoria concluziei obținută de demonstrația directă (în cazul de față, a concluziei negative: „Nici un C nu este A"). Contradictoria acesteia este: „Unii C sunt A", la care se adaugă minora considerată evidentă a demonstrației negative directe: „Toți C sunt B". Se obține concluzia: „Unii B sunt A", care contrazice majora demonstrației directe: „Nici un B nu este A". Cum concluzia demonstrației indirecte se dovedește falsă, cel puțin una din premisele acestei demonstrații este falsă. Falsă este contradictoria concluziei obținută în demonstrația negativă directă. Reducerea la imposibil poate lua și contradictoria majorei negative, nu numai a concluziei negative. Diferența fundamentală între demonstrația prin reducere la imposibil și demonstrația directă negativă, în favoarea

acesteia din urmă, este următoarea: în timp ce demonstrația directă negativă merge de la premise la concluzie, reducerea la imposibil merge de la concluzie la premise. Cum premisa este anterioară concluziei, tot așa demonstrația directă negativă este superioară demonstrației prin reducere la imposibil. Cu atât mai mult demonstrația directă afirmativă întrece demonstrația prin reducere la imposibil.

Capitolul 27 cercetează în ce condiții o știință dată este superioară celeilalte. Raportul de superioritate dintre demonstrații se cere completat prin noi considerații. Ierarhia științelor este stabilită de următoarele criterii: 1) știința care cunoaște totodată faptul și cauza lui este superioară celei care cunoaște numai faptul fără cauza lui; 2) știința care cunoaște aspectele abstracte sau matematice — pentru Aristotel, abstractul este matematicul — este superioară celei care cunoaște un substrat concret, pur material, de exemplu, aritmetica față de muzică; 3) știința care se fundează pe mai puține principii, de exemplu, aritmetica este superioară geometriei, fiindcă prima are ca principiu „unitatea", care nu are o poziție determinată, cum are punctul, care este principiul geometriei.

Capitolul 28, scurt ca și cel precedent, pune o problemă care a devenit străină teoriei moderne a științei: când știința este unitară. O știință este unitară când subiectul ei este unitar, chiar dacă sunt cercetate aparte aspecte diferite ale subiectului (obiectului) ei. Esențial este ca părțile să aparțină aceluiași gen. Unitatea genului de obiecte garantează unitatea științei. Este deosebită de celelalte știința care ia ca punct de plecare principii diferite, în genul lor, de genurile celorlalte științe, de genuri care nu derivă unul din altul și nu pot fi reduse, de aceea Aristotel desparte cu strictețe fizica de matematică.

Capitolul 29 are sarcina să precizeze că unitatea științei nu înseamnă demonstrarea unei concluzii printr-un singur termen mediu. Aceeași judecată poate fi demonstrată prin mai mulți termeni medii nu numai din aceeași serie, termenii nefiind însă în continuitate, ci și din serii deosebite, chiar contrare. Să luăm judecata: „Orice ființă ce simte plăcere se schimbă". Plăcerea, ca schimbare, poate fi demonstrată nu numai prin acel fel de schimbare numit *alterare* (ἀλλοίωσις), ci și prin simplul repaus, care este și el un fel de schimbare, o trecere de la mișcare la nemișcare. Plăcerea este produsă și de o alterare și de repaus.

Multiplicarea demonstrațiilor se poate face și pe altă cale; trecerea de la o figură la alta.

Capitolul 30 argumentează sumar că hazardul (τύχη) nu poate fi obiect de știință, deci nu este demonstrabil, fiindcă el nu este nici necesar, nici „frecvent". Totuși, în *Analitica primă* I, 13, 32 b, frecventul este apropiat de hazard. Constatăm încă o dată oscilarea noțiunii de „frecvent" („obișnuit", „normal") între necesitate și hazard.

Capitolul 31, care este semnificativ pentru gnoseologia și pentru modul de gândire suplu al lui Aristotel, dovedește că demonstrația și deci știința nu se obțin prin senzație, dar totodată nu se pot lipsi de senzație, de experiență. Prima parte a dovezii se întemeiază pe constatarea că senzația are ca obiect individualul, ceea ce există *aici și acum*, în timp ce demonstrația se folosește de general, de ceea ce există pretutindeni și totdeauna, deci de ceea ce nu poate fi perceput. Chiar dacă ne-am afla în Lună în momentul eclipsării ei, am vedea faptul individual al *acestei* interpuneri a Pământului, dar nu am ști că acest fapt este cauza universală a eclipsei. Dacă faptul se repetă însă, descoperim și cauza, adică universalul, căci „universalul se desprinde din individualul care se repetă". Mai mult. „Sunt cazuri când o simplă senzație de vedere poate pune capăt cercetării(...) fiindcă am scos universalul din ceea ce am văzut" (88 a), de exemplu, dacă am vedea porii sticlei, am înțelege de ce lumina trece prin sticlă. Universalul însuși nu este obiect de percepție, dar este scos din percepția ce se repetă, cu ajutorul intuiției intelectuale *(Nous)*. Într-un capitol precedent (13), se afirma că lipsa unui organ senzorial înseamnă o micșorare a domeniului științei. În adevăr, universalul este mai prețios pentru știință decât senzația individuală și chiar decât intuiția intelectuală *(Nous)*, fiindcă el ne dă *cauza*, dar fără senzație și fără intuiție intelectuală nu ajungem la universal. Uneori izbutim să vedem însuși universalul sau cauza.

Capitolul 32 dezvoltă o concepție care a fost pregătită îndelung până aici: fiecare știință are propriile ei principii; varietatea științelor se explică prin varietatea principiilor. Nu putem demonstra orice prin orice fel de principii. Justificarea acestei concepții se face prin cele două feluri de argumente, pe care Aristotel nu le separă cu strictețe: argumentele dialectice („logice"), de ordin general, și argumentele „analitice", mai speciale, mai precise. Aristotel începe prin a se referi la o veche constatare din „silogistică": în mod excepțional, există concluzii

adevărate din premise false; de regulă, falsul rezultă din fals și adevărul din adevărat. Există și propoziții false contrare, de exemplu, „dreptatea este o nedreptate" și „dreptatea este o lașitate". Dar concluziile adevărate nu rezultă din orice principii adevărate, ci concluziile și principiile adevărate aparțin aceluiași gen (cantitate, calitate etc., o anumită cantitate, o anumită calitate etc.). Desigur, demonstrațiile au principii comune, cum este principiul contradicției, dar acelea nu figurează ca premisă majoră într-un silogism. Aristotel nu admite, alături de cele două posibilități, principii identice și principii deosebite, o a treia: principiile „înrudite", care reprezintă specii ale aceluiași gen. Principiile sunt numai de două feluri: comune oricărei demonstrații și proprii unui gen sau subiect particular de demonstrație.

Capitolul 33 examinează o problemă care domină gnoseologia peripatetică: deosebirea dintre „știință" și „opinie". Deosebirea nu este absolută, fiindcă, cum vom vedea, același obiect poate fi cercetat de știință ca și de opinie. Trecerea de la una la alta este posibilă, fiindcă amândouă pot fi adevărate. Ele se deosebesc în felul de a fi adevărate. Știința este necesară, iar necesarul este „ceea ce nu poate fi altfel decât este". Opinia este contingentă, adică „poate fi altfel decât este". De aceea opinia poate fi nu numai adevărată, ci și falsă, în timp ce știința este totdeauna adevărată. „Există multe lucruri care sunt adevărate și reale, și totuși ele pot fi și altfel decât sunt. Este evident că cunoașterea științifică nu are nimic de-a face cu ele, iar dacă ar avea de-a face, lucrurile care pot fi altfel nu ar mai fi altfel." Nu numai știința se deosebește de opinie, ci și intuiția intelectuală (Noûς), care cunoaște nemijlocit judecata necesară sau ceea ce nu poate fi decât adevărat. Dacă obiectul științei este necesarul, iar obiectul opiniei contingentul, cum este totuși posibil ca același lucru să fie obiect de știință și obiect de opinie? Răspunsul nu este ușor. Un prim răspuns este că deosebirea nu stă în obiecte, ci în dispoziția noastră intelectuală față de unul și același obiect. O apartenență obiectiv necesară și esențială ar putea să nu fie cunoscută ca atare, și atunci ea se prezintă subiectiv ca posibilă, ca contingentă, ca obiect de opinie, fie în ce privește faptul, fie în ce privește cauza. De altă parte, în ciuda aparenței, obiectul științei nu este „întru totul" acela al opiniei. Dacă cineva afirmă că omul este animal, dar nu știe aceasta esențial, el are o opinie, fiindcă atributul esențial este altul decât atributul contingent. Dacă cele două obiecte ar fi „întru totul" identice, am ajunge

la afirmația absurdă că ceea ce nu poate fi altfel, poate fi totuși altfel, că opinia adevărată poate fi falsă. De aceea Aristotel precizează că cuvântul *identic* este luat în mai multe sensuri; și, la fel, același obiect (de exemplu, diagonala ajunge să aibă atribute diferite: comensurabil, incomensurabil). Aceste două atribute nu sunt identice, de aceea opinia adevărată se pronunță pentru incomensurabil și opinia falsă pentru comensurabil. În concluzie, același om nu poate avea despre același obiect știință și opinie, în același timp și sub același aspect. Obiectul este identic, aspectele nu sunt identice.

La sfârșitul capitolului, Aristotel enumeră și celelalte noțiuni deosebite de opinie: „gândire discursivă" (διάνοια), „gândire intuitivă" (Noûς), „artă" (τέχνη), „prudență" (φρόνησις), „înțelepciune" (σοφία). Aceste deosebiri sunt mai mult de resortul fizicii și eticii.

Capitolul 34 este o completare și poate chiar o moderare a celui precedent. După ce a arătat că obiectul științei este necesarul sau ceea ce „nu poate fi altfel decât este", și că metoda științei este demonstrația printr-o cauză-esență, care este termenul mediu al demonstrației, Aristotel susține că descoperirea termenului mediu al esenței, factorul hotărâtor al demonstrației necesare, poate fi făcută repede, printr-o singură aruncătură de privire ageră și pătrunzătoare, oarecum printr-un fler, prin ceea ce el numește ἀγχίνοια, calitate mai mult contingentă, legată de activitatea neprevizibilă a conștiinței. Astfel, de exemplu, dacă observ că partea luminoasă a Lunii este întoarsă spre Soare, am surprins cu promptitudine de unde primește ea lumina.

CARTEA A II-A

Principala temă a cărții a doua este *definiția*, cealaltă metodă a științei, ca și a opiniei (a dialecticii). Demonstrația stabilește legătura necesară dintre un lucru și atributul său, cu ajutorul cauzei acelui atribut. Cauza atributului este esența lucrului, iar definiția exprimă esența atributului și a lucrului care posedă atributul. Deși deosebite, demonstrația și definiția se împletesc foarte strâns în mai multe chipuri care pot fi reduse la trei: definiția stă la începutul demonstrației ca principiul ei; ea poate fi și concluzia demonstrației; în sfârșit, ea poate fi exprimată, desfășurată într-o demonstrație, fără să se confunde totuși

cu aceasta. Termenii sunt aceiași, așezarea lor este diferită. Pe scurt, demonstrația nu ne dă niciodată direct esența definitorie (*quidditatea*).

În afară de această temă, cartea a II-a se ocupă de problema cauzei, care este legată de termenul mediu și este prezentă deopotrivă în demonstrație și în definiție, precum și de raportul dintre cauză și efect, în ordinea reală și în ordinea logică (cauza și efectul se demonstrează reciproc, iar același efect poate avea cauze diferite).

Capitolul 1 aduce o prețioasă completare a expunerii de până acum. Ne reamintim că în capitolul 1 al cărții I se vorbea numai de o expunere demonstrativă a unor cunoștințe câștigate dinainte. Acest capitol vorbește de probleme, de cercetare, de progresul cunoașterii, iar capitolul final (19) al cărții ne va arăta, într-o admirabilă schiță, cum ajungem să cunoaștem, fie treptat prin procesul experienței, fie nemijlocit prin intelect (Νοῦς), principiile demonstrației. Patru sunt problemele pe care căutăm să le rezolvăm în știință: 1) *faptul că* un lucru are sau nu un atribut (de exemplu: „Suferă Soarele o eclipsă?"); 2) care este *cauza* că lucrul are un atribut („De ce Soarele suferă o eclipsă?"); 3) *există* lucrul însuși (de exemplu: „Există oare centaurul sau zeul?"); 4) care este *esența* lucrului, *ce este* (τί ἐστι) lucrul? Cele patru probleme sunt strâns legate, și în capitolul următor se va arăta că toate întrebările se reduc la descoperirea cauzei: „S este oare P?" înseamnă „care este cauza că S este P?"; „există S?" înseamnă „care este cauza că S există?" Primele două probleme se referă la subiect în legătura lui cu un atribut, deci la cauza acestei legături; celelalte două privesc subiectul singur în existența și esența lui. De o parte, cauza atributelor unui lucru, de altă parte, cauza lucrului însuși.

Capitolul 2 dezvoltă ideea strânsei conexiuni dintre cele patru grupe de cercetare. În primul rând, Aristotel stabilește legătura dintre chestiunea de fapt (ce atribut are un subiect) și chestiunea existenței subiectului însuși. Prima chestiune se ocupă de existența *parțială* (ἐπὶ μέρους), căci ea cercetează dacă „un lucru este într-un fel sau altul", de exemplu, dacă Luna trece printr-o eclipsă; a doua se ocupă de existența totală sau „absolută" (ἁπλῶς), adică, în exemplul nostru, „dacă Luna există". Dar amândouă chestiunile se reduc la o altă problemă: care este termenul mediu sau cauza că un subiect are acest atribut și că subiectul există. Celelalte două chestiuni, care este cauza că subiectul are un atribut și care este esența subiectului, se reduc de asemenea la

o singură chestiune: care este termenul mediu, cauza. A doua grupă de chestiuni este cheia primei grupe. În adevăr, atributul unui subiect și existența subiectului se reduc la cauza lor și cauza lor se identifică cu esența subiectului. Deoarece cauza este termenul mediu, se poate spune că toate întrebările se concentrează în una singură: căutarea termenului mediu, chestiune de care se ocupă — e drept, mai mult din punct de vedere formal — *Analitica primă* (cartea I, cap. 27–31). Aristotel își ilustrează concepția printr-un exemplu împrumutat din astronomie. Problema „are Luna o eclipsă?", în care se cuprind faptul eclipsei (existența parțială) și existența (absolută) a Lunii, ne conduce la chestiunea „care este cauza eclipsei?" Cauza eclipsei este „esența" eclipsei, definiția eclipsei (interpunerea Pământului între Soare și Lună). „În toate aceste cazuri este evident că natura lucrului și cauza lui sunt identice." Un alt exemplu folosit de Aristotel este „acordul muzical". Definiția acordului muzical: „o proprietate numerică între o notă înaltă și una joasă" este însăși cauza acordului. Cercetăm după aceea care este raportul numeric.

Urmează o precizare foarte importantă, fiindcă ea contrastează cu o afirmație din capitolul 31 al cărții I din opera de față. În acel capitol Aristotel susținea că „senzația" nu poate demonstra, fiindcă ea nu oferă generalul, esența, ci individualul. În acest capitol el afirmă că putem „vedea" termenul mediu, cauza, esența (interpunerea Pământului). Dacă în momentul eclipsei ne-am afla în Lună, termenul mediu (interpunerea Pământului) ar cădea sub simțuri, adică am percepe oprirea de către Pământ a razelor Soarelui și întunecarea Lunii.

Capitolul 3 examinează o problemă capitală a logicii aristotelice: raportul dintre demonstrație și definiție, cele două principale metode ale științei. S-a văzut în capitolul anterior că orice demonstrație se reduce la găsirea termenului mediu, a cauzei. Termenul mediu (cauza) este esența lucrului, iar esența lucrului este exprimată de definiție, deci termenul mediu este esența definitorie. De acum, problema cărții a II-a este în ce raport stau demonstrația și definiția. Două sunt aspectele acestei probleme: 1) poate fi redusă definiția la demonstrație și invers, sau ele sunt deosebite și ireductibile? 2) ce este definiția? Pentru clarificarea celor două aspecte, va trebui să rezolvăm unele dificultăți. Primul punct care se cere discutat este formulat de Aristotel astfel: „este cu putință sau este peste putință să cunoaștem același lucru, în aceeași

privință, atât prin definiție, cât și prin demonstrație?" Răspunsul negativ al lui Aristotel este întemeiat pe patru considerații:

1. Definiția esenței este totdeauna universală și afirmativă, în timp ce demonstrația poate avea și concluzii numai negative în figura 2, și numai particulare în figura 3.

2. Nici chiar demonstrațiile universale și afirmative nu pot fi reduse la o definiție. Astfel, demonstrația că „orice triunghi are suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte" nu poate deveni o definiție. Dacă demonstrabilul ar fi o definiție, am avea atunci un demonstrabil fără demonstrație.

3. Inducția (experiența) ne arată că prin demonstrație, nu prin definiție, cunoaștem atributul esențial sau accidental care se afirmă sau se neagă despre ceva.

4. Definiția se raportă la substanțe, nu la atribute.

Este deci evident că nu tot ce poate fi demonstrat poate fi definit. Dar poate este adevărat invers, că tot ce poate fi definit poate fi și demonstrat. Nici sub această formă nu este valabilă identificarea definiției și demonstrației, pentru următoarele motive:

1. Ca și înainte, o demonstrație a definiției ar însemna o demonstrație fără demonstrație, ceea ce este absurd. Despre unul și același lucru există numai un fel de cunoaștere științifică.

2. Noul argument este încă mai temeinic: el subliniază rolul definiției în demonstrație. Definițiile sunt principiile demonstrației, și se știe că principiile sunt nedemonstrabile. În caz contrar, demonstrația continuă la infinit, iar știința devine imposibilă.

3. Nici măcar limitarea la unele cazuri nu face din definiție o demonstrație. Căci definiția se raportă la substanță, la esență, în timp ce demonstrația presupune esența (substanța), și se raportă la atributele acesteia; de exemplu, aritmetica presupune esențele de unitate, pereche, nepereche etc., și tot așa celelalte științe.

4. Definiția nu enunță altceva despre un subiect dat, ci enunță însuși conținutul esențial al subiectului, așadar, definiția repetă definitul, tot definitul, de exemplu, *omul* este totuna cu *animal–biped*, în timp ce demonstrația arată că un atribut aparține sau nu aparține unui subiect dat, precum și subiectelor ce sunt subordonate primului (de exemplu, echilateralului, isoscelului etc., ca și triunghiului în genere).

În rezumat, demonstrația nu este definiție și nici definiția nu este demonstrație, deci ele sunt diferite și de aceea nu putem avea despre unul și același lucru o definiție și o demonstrație. Vom vedea că Aristotel nu menține această strictă deosebire, ci va face, în unele cazuri, din demonstrație o exprimare în alți termeni a definiției, o desfășurare a definiției, fără ca totuși demonstrația însăși să fie o definiție.

Capitolul 4 respinge direct posibilitatea de a demonstra esența definitorie, după ce a dat la lumină dificultățile ce decurg din confundarea demonstrației și definiției. Demonstrația dovedește un atribut despre un subiect cu ajutorul termenului mediu. Dacă demonstrația ar fi o definiție, cei trei termeni ai silogismului ar trebui să fie identici, căci definiția și definitul sunt reciprocabili. Termenul major ar fi definiția mediului și mediul ar fi definiția minorului. Deci definiția ar fi cuprinsă în premisa minoră și, prin urmare, concluzia ar fi dată dinainte. Demonstrația definiției ar fi deci o *petitio principii*, o tautologie. Să presupunem că vrem să demonstrăm esența (A) omului (C). Demonstrația se va face prin termenul mediu (B), care va fi tot esența omului („animal–biped"), și tot așa vom repeta la infinit esența omului. În realitate, „animal–biped" este numai un atribut al omului, nu este identic cu omul, adică nu este esența omului. Pretinsa demonstrație a definiției este o anticipare a concluziei din premise. Tautologică este, bunăoară, demonstrarea definiției sufletului dată de platonicul Xenocrates: sufletul este un număr care se mișcă prin sine. Cum această definiție este totuna cu „ceea ce își dă sieși viața", dacă în minoră enunț că „sufletul este cauza propriei sale vieți", am anticipat concluzia: „sufletul este un număr care se mișcă prin sine". Pe scurt, dacă de la început admitem că A este definiția (esența) lui C, și apoi introducem, pentru demonstrație, termenul mediu B, acesta va fi exact esența lui C, deci va fi A, iar concluzia va fi un cerc vicios.

Capitolul 5 cercetează dacă esența definitorie nu ar putea fi dovedită prin *diviziune*, după ce am constatat că ea nu poate fi demonstrată. În *Analitica primă* I, 31, Aristotel a arătat, respingând pe Platon, că diviziunea nu este o derivare necesară, silogistică, independentă de voința adversarului, deci a arătat că diviziunea nu demonstrează nimic, cum nici inducția nu demonstrează. Diviziunea este legată de o întrebare, de exemplu: „Este omul însuflețit sau nu este?" și răspunsul este o concesie, o presupunere („este însuflețit"), nu o concluzie,

o dovadă, și tot așa mai departe, dacă diviziunea este continuată spre particular („este omul un animal acvatic sau de uscat?"), oricât ar fi de multe sau de puține diferențele. Dacă, după mai multe diviziuni, ajung la rezultatul că „omul este un animal de uscat", aceasta nu numai că nu este o concluzie necesară, dar nici măcar nu oferă garanția că propoziția exprimă esența definitorie, *quidditatea* omului, așadar, că exprimă numai atribute esențiale, nu și accidentale, neglijând vreun intermediar important. Dar să presupunem că vom face diviziunea cu cea mai mare grijă, fără a omite nimic esențial și fără a adăuga nimic accidental, oprindu-ne la ceva „indivizibil" (ἄτομον), la esența specifică. Vom obține oare o definiție? Se prea poate să obținem o definiție (ceea ce el nu concede la silogism), dar o astfel de definiție–diviziune nu va fi un silogism demonstrativ, deși ea ne arată ceva, este o cunoștință. Diviziunea, nefăcând apel la termenii medii, nu ne arată *de ce* este așa și nu altfel. Diviziunea înșiră, ce-i drept, atributele omului, dar ea cunoaște numai alternativa, de exemplu, omul este sau muritor, sau nemuritor. Astfel de formulări nu pot fi considerate definiții, după cum nu sunt nici silogisme. Tot așa, inducția ne face să cunoaștem ceva, fără a fi totuși o demonstrație. Pe scurt, definiția nu este însăși diviziunea, deși ea poate să se servească de rezultatele diviziunii, după ce a dat greș încercarea de a face din definiție o demonstrație.

Capitolul 6 face o nouă încercare de a demonstra esența (definiția). De data aceasta, dovada se face „din ipoteză", adică se ia ca premisă majoră o „ipoteză", care în cazul de față este definiția definiției (esența definitorie este o totalitate de atribute esențiale proprii lucrului de definit). Un asemenea silogism, în care premisa majoră este definiția definiției, iar minora definiția unui termen special, este un silogism defectuos. Precum în silogismul obișnuit definiția silogismului nu constituie niciodată premisa majoră și este numai subînțeleasă, tot așa, definiția definiției nu poate fi majora unui silogism „ipotetic". Numai dacă cineva se îndoiește că o enunțare este o definiție sau că un silogism este un silogism, formulăm explicit definiția definiției sau definiția silogismului. Și tocmai în cazul de față nu avem nevoie de un silogism ipotetic în care majora este definiția definiției. Dar chiar dacă am admite un asemenea silogism „ipotetic", el nu ne satisface, fiindcă definiția pe care vrem să o demonstrăm, adică să o obținem în concluzie, exista dinainte în premisa minoră. Deci demonstrația „prin ipoteză" este, de

asemenea, un cerc vicios. Dar poate salvăm silogismul „ipotetic", dacă recurgem la contrarii, adică la definițiile contrariilor, și demonstrăm o definiție prin definiția contrară. Dacă, de exemplu, am definit esența răului prin „divizibil" și esența binelui prin „indivizibil", conchidem din definiția răului, ca fiind „divizibilul", esența binelui, ca fiind „indivizibilul". Și în cazul acesta comitem o *petitio principii*, fiindcă admitem dinainte definiția pe care vrem să o demonstrăm. În premisa minoră, termenul mediu afirmat despre termenul minor nu este nici identic, nici convertibil cu el, așa cum cere definiția. În sfârșit, și dovada definiției prin diviziune (cap. 5), ca și dovada prin silogism (cap. 3 și 4), ridică următoarea dificultate: ea nu ne arată că elementele definiției constituie o totalitate, nu o înșirare de atribute (cf. *Analitica primă*, II, 15, unde se vorbește de silogismele din premise opuse).

Capitolul 7 continuă să arate imposibilitatea de a demonstra definiția, după ce arătase această imposibilitate, dacă recurgem la silogism (cap. 3 și 4), la diviziune (cap. 5), la definiția definiției (cap. 6). Problema însăși, demonstrarea prin definiție a esenței, este tautologică, fiindcă demonstrația presupune esența (definiția). Tautologia dispare dacă dovedirea definiției se face nu prin silogism, ci prin cealaltă metodă: *inducția*. Acest capitol are ca temă imposibilitatea de a dovedi definiția (esența) și prin metoda inducției. Inducția pornește de la lucrurile particulare, cunoscute prin percepția individuală, pentru a găsi atributul esențial care aparține tuturor lucrurilor cuprinse într-o specie. Inducția nu poate dovedi esența sau definiția, fiindcă nu poate deosebi esențialul de neesențial, întrucât ea este prea legată, prin percepție, de cazurile individuale. Esența nu poate fi percepută sau arătată cu degetul.

Mai există o considerație pentru care esența nu poate fi demonstrată prin definiție. Cunoașterea esenței include cunoașterea existenței acesteia. Aristotel repetă și aici convingerea sa că nu putem ști ce esență sau *quidditate* are un lucru, dacă nu știm că el există. Numai demonstrația, nu și definiția, poate dovedi existența unui lucru. Dacă definiția ne-ar face cunoscută și existența, atunci și definiția nominală a unui lucru care nu există, de exemplu, țap-cerb, ar include existența lui. Știința nu se limitează niciodată la definiții nominale. Dar definiția nu poate dovedi existența unui lucru și pentru motivul că existența nu este o esență a vreunui lucru, un gen, o categorie. Prin urmare, definiția nu demonstrează esența nici prin inducție; de asemenea,

ea nu demonstrează existența unui lucru sau că un lucru are acest nume. Dacă definiția ar fi nominală, adică o înșiruire de cuvinte care exprimă sensul unor cuvinte, atunci și înșiruirea de cuvinte legate, cum este poemul epic *Iliada*, ar putea fi considerată ca o definiție.

În concluzie, esența nu poate fi demonstrată prin definiție. Fiecare din acestea are numai o sarcină: definiția exprimă esența, dar nu o demonstrează; demonstrația dovedește existența, nu esența lucrurilor.

Capitolul 8 reia problema care a fost dezbătută preliminar în capitolele precedente: ce este definiția și dacă ea poate fi obiect de demonstrație. Se știe că esența unui lucru și cauza lui sunt identice. Dar oare nu am putea demonstra esența (definiția), adică nu am putea oare obține definiția în concluzie, dacă luăm esența ca termen mediu? Am avea atunci silogismul cel mai solid în Barbara, universal și afirmativ. În realitate, nu realizăm o demonstrație adevărată a esenței, ci o *petitio principii*, o aparență de demonstrație, căci, procedând așa, dovedim esența (definiția) tot prin esență considerată ca demonstrabilă.

Există însă și un alt caz de demonstrație a esenței, de explicație cauzală. În loc de a face din esența lucrului termenul mediu al demonstrației, putem recurge la o esență străină, adică am putea demonstra o esență (definiție) prin altă esență (definiție). Aristotel arată că această demonstrație a esenței prin altă esență este posibilă, dar ea este parțială și ca atare nu este o adevărată demonstrație, ci una imperfectă, dialectică, un „silogism logic". Astfel putem demonstra forma lucrului prin materia lui și invers.

Să vedem acum în ce condiții este posibilă o astfel de demonstrație necompletă a definiției. Se știe că nu cunoaștem *ce este*, sau esența unui lucru, dacă nu cunoaștem existența lui, faptul că el există. Așa, bunăoară, când spunem că tunetul este un zgomot în nori sau că eclipsa este o lipsă de lumină la Lună, nu cunoaștem existența lucrurilor prin esență (cauză), ci accidental. Dacă cunoaștem existența unui lucru numai prin accidentele sale, nu cunoaștem esența sa. Dacă, dimpotrivă, cunoaștem lucrul prin cauza lui, știm și *că* el există și *de ce* există (esența lui). De exemplu, dacă știu că interpunerea Pământului este cauza eclipsei, cunosc și *că* eclipsa există și *de ce* este așa (esența eclipsei).

Dacă însă nu cunoaștem cauza, ci numai efectul, simplul fapt, de exemplu, faptul că o lună plină fără umbre suferă eclipsă, atunci luăm efectul ca termen mediu și demonstrăm existența lui. Trebuie să mergem

mai departe pentru a cunoaște cauza sau esența, de exemplu, din ce cauză luna plină, fără umbre asupra ei, suferă eclipsă. Pornind de la efect și suindu-ne treptat din cauză în cauză până la o cauză care nu mai necesită căutarea altei cauze, vom putea demonstra esența (cauza), dar nu vom avea o demonstrație completă, ci una parțială, (a cauzei materiale sau a cauzei formale, eficiente, finale). În concluzie, o deplină demonstrație a esenței nu este posibilă, ci numai una parțială prin trecerea de la efect la altceva decât el, la cauze. Adevărata și deplina demonstrație este aceea de la cauză la efect.

Capitolul 9 precizează constatările de până acum. Am văzut că unele lucruri au cauza (esența definitorie) în ele însele — este adevărata explicație cauzală a schimbărilor unui lucru prin esența lui altele au cauza în ceva străin, în altă esență. Demonstrația esenței este posibilă numai pentru lucrurile din urmă. La cele dintâi, esențele sunt date nemijlocit, sunt deci principii și, ca atare, nu sunt demonstrabile. Ele sunt considerate ca ipoteze, cum, de exemplu, aritmetica presupune numărul, unitatea. La lucrurile care au cauza lor în alte lucruri, în alte esențe, esența este demonstrată, cum s-a văzut în capitolul precedent, dar demonstrația nu este completă, nu este, așadar, o demonstrație a esenței în sensul plin al cuvântului.

Capitolul 10. Rezumând cercetarea de până acum asupra raportului dintre definiție și demonstrație, acest capitol oferă o clasificare a speciilor de definiție. O primă specie este ceea ce s-a numit mai târziu definiție nominală, adică definiția care, cum spune Aristotel, explică sensul unui cuvânt, de exemplu, sensul triunghiului. Această definiție nu presupune existența definitului. Și deoarece esența nu este dată fără existență, definiția nominală nu ne face cunoscută nici existența, nici esența lucrului definit, ci numai semnificația unui cuvânt. A doua definiție este ceea ce modernii numesc *definiție genetică*. Ea este și o definiție reală, fiindcă ne arată cauza lucrului și astfel ne face cunoscută esența (cauza) lucrului. Această definiție, fiindcă ne dezvăluie cauza (esența) lucrului, este și un fel de demonstrație. Ea diferă de demonstrație numai prin așezarea cuvintelor. Astfel, definiția genetică a tunetului („tunetul este zgomotul focului care se stinge în nori") nu se deosebește de demonstrație, care ne dovedește că tunetul este zgomotul din nori din cauza stingerii focului în nori. Demonstrația are două premise și concluzie în continuitate; definiția exprimă în alți

termeni mersul demonstrației. Există și o a treia definiție mai scurtă, care se confundă cu concluzia demonstrației (de exemplu „tunetul este zgomotul în nori"). O ultimă specie de definiție este aceea a termenilor nemijlociți, a termenilor care nu au cauze, ci ei sunt cauze nemijlocite. Aceste definiții se referă la premisele nemijlocite, și ca atare sunt nedemonstrabile.

Dacă facem abstracție, cum face și Aristotel la sfârșitul capitolului, de definiția nominală, dependentă și ea de esență, obținem următoarele trei definiții: 1) definiția termenilor nemijlociți ai demonstrației, așadar, definiția ca principiul demonstrației; 2) definiția genetică (prin cauză), care exprimă, în termenii așezați în altă ordine, demonstrația; 3) definiția care se confundă cu concluzia. Toate aceste definiții se referă la esență. Se vede cât de nestabilă este poziția lui Aristotel față de definiție și raportul acesteia cu demonstrația. Uneori, filozoful afirmă că nici o definiție nu este demonstrabilă, că deci definiția și demonstrația sunt metode științifice deosebite, deși complementare, alteori, el restrânge nedemonstrabilitatea numai la definițiile termenilor nemijlociți, ale substanțelor.

Capitolul 11 studiază problema centrală a științei, deci a demonstrației și definiției — problema cauzalității. Demonstrația științifică se face prin cauze care sunt termenii medii ai silogismului, iar definiția poate fi genetică sau cauzală, un fel de demonstrație. Aristotel formulează din nou teoria sa a celor patru cauze: 1) cauza formală sau esența; 2) cauza materială sau fundamentul necesar; 3) cauza motrice sau eficientă; 4) cauza finală, scopul. Toate cauzele pot servi ca termen mediu în demonstrație. Grupării cauzelor îi urmează exemplificări de cauzalitate, cu exceptarea cauzei formale (esențiale). Exemplul de cauză materială (necesară) este împrumutat de la geometrie, ceea ce ar fi o presimțire a legăturii strânse dintre materie și geometrie. Care este fundamentul necesar că unghiul înscris într-un semicerc este un unghi drept? Ilustrarea cauzei motrice (eficiente) sau a „principiului mișcării" este luată din istoria grecilor, nu din lumea fizică: din ce cauză a izbucnit războiul dintre greci și perși? Pentru exemplificarea cauzei finale, Aristotel recurge la medicină și arhitectură: scopul plimbării după mâncare este sănătatea, iar scopul construirii casei este adăpostirea bunurilor. În exemplul împrumutat de la medicină, scopul are un mijloc care este cauza eficientă. Cauza eficientă a sănătății obținută prin

plimbare este „neîngrămădirea alimentelor la intrarea în stomac", adică buna distribuire a alimentelor în stomac sau buna digestie. În demonstrație, nu numai cauza finală, ci și cauza eficientă pot fi luate ca termen mediu, dar atunci obținem un alt silogism decât cel al cauzei finale. Cauzalitatea finală este o răsturnare a cauzalității eficiente, concepție susținută și de gânditori mai noi. În ordinea cauzalității eficiente, scopul este cel din urmă realizat, iar cauza eficientă este cea dintâi; în ordinea cauzalității finale, scopul ca idee este cel dintâi, iar cauza eficientă (mijlocul) este subordonată.

Aristotel se ocupă și de cazurile în care același efect este explicat totodată printr-o cauză materială (necesară) și o cauză finală, de exemplu trecerea luminii prin sticla unei lămpi. Lumina trece prin sticlă, fiindcă sticla are pori mai mari decât particolele de lumină (cauza materială) și pentru ca să ne lumineze în întuneric (cauza finală). În genere, explicația naturii recurge la aceste două cauze: materială și finală; de exemplu, căderea pietrelor este necesară, fie că mișcarea de cădere este naturală, fie că este artificială, violentă (piatra este aruncată). Capitolul sfârșește cu afirmația că în natură și în artă intervine și hazardul, alături de necesitatea materială. Aristotel definește hazardul mai ales în opoziție cu cauza finală: hazardul nu are niciodată un scop.

Capitolul 12 continuă a dezvolta tema capitolului precedent - problema cauzalității — anume cercetează raporturile de timp dintre cauză și efect. Pentru amănunte, Aristotel trimite la *Fizica*, la teoria mișcării, unde chestiunea este tratată în cartea a VI-a, totuși sumar și acolo. Cauza și efectul se succed sau pot fi simultane. Problematice sunt cazurile în care există un interval de timp, o lipsă de continuitate între cauză și timp, interval în care pot interveni și alte cauze, așa încât nu putem conchide apodictic de la efect la cauză. La cauzele simultane cu efectele lor este indiferent dacă cei doi termeni s-au produs în trecut, se produc în prezent, sau se vor produce în viitor. Constatarea este valabilă pentru existență, ca și pentru devenire. Postulatul fundamental al cauzalității este ca termenul mediu și termenii extremi să aparțină aceluiași gen de timp, deci este ca toți termenii demonstrației să fie omogeni sub raportul timpului. Totdeauna eclipsarea este simultană cu interpunerea pământului, iar înghețarea apei cu dispariția căldurii.

În cazul în care efectul și cauza nu sunt simultane, se ridică întrebarea: cauze și efecte diferite în timp, fie trecute, fie prezente, fie

viitoare, pot oare să constituie o succesiune continuă de la cauză la efect? Îndeosebi, interesează trecerea de la un efect prezent la o cauză trecută. Demonstrația se face prin trecerea de la efectul actual la cauza trecută, deci termeul mediu este efectul. Aristotel nu deosebește suficient rațiunea de a cunoaște, care poate fi și efectul, de rațiunea reală sau producătoare, care este totdeauna cauza propriu-zisă. Trecerea de la cauza trecută la efectul prezent nu este posibilă, indiferent dacă intervalul dintre cauză și efect este determinat sau nedeterminat. Căci de la cauza trecută la efectul actual — efectul poate fi și el trecut, dar tot la distanță de cauză — pot interveni și alte cauze pentru a produce un efect tot trecut și cu atât mai mult actual.

În ce condiții, fiind dat intervalul de timp între cauză și efect, putem spune: fiindcă a fost dat ceva în trecut (cauza), a apărut altceva în prezent (efectul)? Dificultatea de a lega cauza trecută de un efect prezent este că intervalul de timp ce desparte cauza de efect nu este continuu. Există un timp în care cauza subzistă fără acest efect și, ca atare, ea ar putea produce un alt efect decât cel prezent, așa cum există și un timp în care efectul subzistă fără cauză și, ca atare, el ar putea fi produs de altă cauză. Procesele trecute sunt ca punctele unei linii, sunt adică indivizibile și de aceea nu sunt lipite, contigue; dimpotrivă, procesul prezent nedeterminat este divizibil, așa încât în prezent se cuprinde o infinitate de procese trecute, întocmai cum în linie se cuprinde o infinitate de puncte.

Soluția dificultății de a demonstra un efect prezent printr-o cauză trecută este următoarea: dacă nu există continuitate de la cauză la efect, așadar, dacă nu putem spune că, dată fiind cauza, se va produce un anumit efect, deoarece, înainte de producerea acestui efect, cauza poate produce un alt efect sau efectul poate avea o altă cauză, în schimb, putem trece de la efect la cauză, așa încât efectul poate fi termenul mediu în demonstrație. Efectul devine cauză silogistică (termen mediu), rațiunea de a cunoaște cauza. Este suficient ca din trecut să luăm cauza primă sau cea mai apropiată de efect. Dar nu există oare între cauză și efect o infinitate de intermediari? Nu, fiindcă efectul este cel mai apropiat de prezent, de „acum", care — după Aristotel — este principiul timpului. Aceeași argumentare este valabilă pentru viitor, în ipoteza că efectul a devenit el însuși cauză, ca în exemplul: punerea temeliei unei

case este cauzată de tăierea pietrelor necesare temeliei, iar construcția casei de punerea temeliei.

În concluzie, dacă există un interval de timp între cauză și efect, demonstrația este valabilă numai de la efect la cauză, nu de la cauză la efect, ca în cazul simultaneității cauzei și efectului. Aristotel creează și cazul special în care cauza și efectul se succed circular, adică există interval de timp, dar efectul devine cauza cauzei, iar cauza efectul efectului, ca, de exemplu, ploaia produce, prin evaporarea apei, nori, iar norii produc ploaia, și tot așa mai departe, circular. Și în acest caz, efectul servește pentru demonstrarea cauzei, niciodată invers.

În cele din urmă, Aristotel subliniază la cauzalitate diferența — capitală în doctrina sa — dintre ceea ce se produce universal și necesar, sub aspectul eternității, pe de o parte, și ceea ce se produce „frecvent", „de obicei", de altă parte, de exemplu, nu oricărui bărbat îi crește barba. Deosebirea aceasta se aplică la termenul mediu, la cauză. Cum este cauza, tot așa sunt și premisele nemijlocite.

Capitolul 13 are calitatea de a fi mai ușor de înțeles decât celelalte, deși este unul din cel mai lungi. În acest capitol se reia problema principală a cărții a II-a: ce este definiția. Aristotel a arătat înainte că definiția este: 1) principiul nedemonstrabil al demonstrației; 2) un fel de demonstrație cu altă așezare a cuvintelor; 3) concluzia unei demonstrații. Așadar, el a cercetat definiția în raportul ei cu demonstrația. Vrem să aflăm acum care este metoda definiției, sau pe ce cale ajungem la definiția esenței, adică la determinările care, la un loc, formează esența definitorie a unui lucru. Este ușor de observat că determinările unui lucru depășesc sfera acestuia, fiindcă ele aparțin și altor lucruri, fie că determinările sunt de același gen cu lucrul dat, de exemplu, nepereche aparține triadei, dar numai numerelor, fie că sunt de gen diferit, fiindcă aparțin multor genuri, ca de exemplu, existența triadei. Dacă fiecare determinare în parte are o aplicație mai largă decât sfera lucrului definit, totalitatea sau colecția determinărilor se aplică numai definitului, de exemplu, triada (trei) este un număr + nepereche + prim. Luate separat, *neperechea* aparține și altor numere, iar *prim* aparține și diadei (doi), dar luate împreună, determinările constituie o specie infimă, deci un „indivizibil".

Determinările universale sau esențiale ale lucrului sunt și necesare. Dacă vrem să definim genul, fie că are un nume, fie că nu are,

nu specia, ca în cazul precedent, procedăm la divizarea genului în specii simple (indivizibile). După aceea căutăm ce au comun speciile, și astfel ajungem la determinările genului.

Diviziunea nu constituie definiția, cum ea nu explică silogismul. Dacă diviziunea este un „silogism slab", în schimb ea poate fi utilă pentru formarea definiției, fiindcă descoperă ordinea ierarhică a determinărilor. În ordinea determinărilor descoperim, strâns unite, cele două elemente ale definiției: genul și diferența specifică. Important este ca genul să nu fie diferență, și invers. Diviziunea mai are meritul că ne ferește de omisiuni, de exemplu, ea ne împiedică de a spune că animalul este înaripat; înaripate sunt numai unele animale, păsările. De asemenea este fals că pentru a diviza și defini trebuie să cunoaștem toate lucrurile, așadar, este fals că pentru a cunoaște un lucru trebuie să știm prin ce se deosebește el de toate celelalte lucruri. Căci multe diferențe nu țin de esența lucrului. De asemenea, nu suntem obligați să cunoaștem toate lucrurile individuale; este destul să cunoaștem diferențele ultime, indivizibile, speciile infime.

În rezumat, pentru a face o bună definiție, trebuie să avem în vedere trei puncte: 1) evidențierea notelor esențiale; 2) serierea lor în ordine; 3) neomiterea nici uneia. Garanția că am stabilit o definiție este diviziunea, cu ajutorul dihotomiilor contradictorii, a tuturor diferențelor, de la cea mai cuprinzătoare (genul) până la cea din urmă, care nu se mai diferențiază și constituie specia infimă a indivizilor. Definiția nu are nimic prea mult și nimic prea puțin. Metoda definiției nu este demonstrația (apodictica), ci este dialectica, prin apropiere treptată. De altfel, definiția este un principal „loc comun" al *Topicii,* deci al dialecticii. Așadar, când pornim să definim un lucru, începem să comparăm acest lucru cu altele, pentru a descoperi asemănările și deosebirile. Scopul comparației este să fixăm atributele comune ale unui număr de indivizi, pentru a forma o specie, apoi atributele comune ale speciilor, pentru a forma genul. Aristotel ia ca exemplu definiția mândriei, care la comparație ne dezvăluie două specii sau „diferențe": este deopotrivă un om mândru și cel care nu suportă ofensa, ca și acela care suportă cu seninătate favorurile și loviturile soartei. Aristotel nu ne arată care sunt notele genului, socotind poate că nu este greu să le găsim noi, după ce am cunoscut speciile.

În concluzie, Aristotel stabilește următoarele proprietăți ale definiției: 1) definiția este totdeauna universală; 2) definiția speciei este mai ușoară decât a genului, căci universalul cuprinde adesea echivocuri, are omonimii; 3) însușirea principală a definiției este claritatea. Claritatea este necesară definiției, tot așa cum este necesară silogismului puterea concludentă. Pentru a obține claritatea, vom începe prin a găsi mai întâi asemănările speciilor, unde echivocul se strecoară mai greu. În sfârșit, vom evita în demonstrație, ca și în dialectică, vorbirea figurată, metafora.

Capitolul 14 aduce precizări la problema cercetată înainte: cum ajungem să găsim esența definitorie a unui termen. Precizările au o însemnătate deosebită în dialectică. Diviziunea pornește de la genul comun și trece la subdiviziunile acestuia, în scopul de a arăta căror subdiviziuni le aparține genul. Aristotel aplică acest procedeu nu numai genurilor care au un nume, ci și acelora care nu au un nume. Acest caz se întâlnește mai des la analogiile dintre speciile organice, analogii pentru care trebuie să găsim un nume generic, de exemplu, analogia dintre osul sepiei, scheletul peștelui și alte oase. Aceste trei organe au proprietăți comune, ca și cum ar avea aceeași „natură" *(physis)*.

Capitolul 15. Capitolele 15–18, părăsind din nou problema definiției pentru problema cauzei, se ocupă de procedeele prin care descoperim cauza, termenul mediu. În acest capitol se cercetează cazul rezolvării printr-o metodă identică a unor probleme specific deosebite, datorită împrejurării că recurgem la același termen mediu. Când cauza și efectul sunt simultane, o dată cu cauza este dat și efectul. Cazul de care ne interesăm se prezintă sub două aspecte: a) Termenul mediu este unul și același, de exemplu, reflexia explică, deopotrivă, la sunet ecoul, iar la lumină reflectarea imaginilor și curcubeul. Toate aceste fenomene au un termen mediu comun: reflectarea, acțiunea și reacțiunea, repercutarea. b) Termenii medii se subordonează unii altora, ca, de exemplu, în explicarea revărsării Nilului: primul termen mediu este ploaia abundentă, al doilea este micșorarea lunii.

Capitolul 16 studiază cazurile de raport cauzal în care demonstrația poate conchide, deopotrivă, efectul din cauză și cauza din efect. Dubla demonstrație este posibilă dacă efectul și cauza sunt simultane; dacă, de exemplu, Luna suferă eclipsă, când se interpune Pământul, sau frunzele cad, când arborii au frunze late. De la frunzele late (cauza)

conchid căderea lor (efect), și de la căderea lor (efectul) conchid cauza căderii (frunzelor late). Dar, întrucât nu există o cauzare reciprocă, deoarece cauza se află înaintea efectului, prima demonstrație ne dă „cauza", a doua numai „faptul" sau existența cauzei, nu și „cauza cauzei". Știm, bunăoară, că în eclipsa de Lună se interpune Pământul, dar nu știm de ce se interpune. S-a obiectat împotriva demonstrației efectului prin cauză și a cauzei prin efect, argumentându-se că același efect poate avea mai multe cauze, și atunci este posibil să trecem de la cauză la efect, dar nu de la efect la cauză, fiindcă nu știm care din cauze aparține efectului. Aristotel ripostează că, totuși, este posibil să trecem de la efect la cauză, fiindcă adevărata demonstrație este universală, adică sfera efectului se acoperă cu sfera cauzei, constituind un tot, cum este raportul dintre căderea frunzelor și frunzele late (cauza).

Capitolul 17 continuă argumentarea capitolului precedent, luând în cercetare posibilitatea ca același efect să aibă cauze diferite. Aristotel respinge principial această ipoteză, când este vorba de esența lucrului. Orice cauză adecvată exprimă esența lucrului, care este universală. Fiindcă lucrul are numai o esență, cauza lui este una singură, adică este coextensivă efectului. Dacă însă efectul este un accident sau un simplu „semn", pot exista mai multe cauze accidentale, contingente pentru același efect, căci contingentul se definește prin posibilitatea de a fi altfel. Dacă efectul este echivoc, și cauza va fi echivocă, omonimă, ca, de exemplu, asemănarea (efectul) aplicată la culori și figuri. În cazul figurilor, asemănarea liniilor se explică prin aceea că au aceeași proporție și unghiurile egale; în cazul culorilor, asemănarea are altă cauză: existența unei senzații unitare. Echivocul decurge din împrejurarea că avem în vedere specii sau cauze diferite. Dacă, dimpotrivă, luăm în considerație elementul lor identic, cauza va fi aceeași, iar efectul va fi reciproc ei, ca, de exemplu, proporția la numere și figuri.

În demonstrație, toți termenii sunt universali și deci convertibili, căci termenul mediu (cauza) este definiția termenului major. De aceea orice știință demonstrativă este o știință definitorie. Oricât de deosebite ar fi demonstrația și definiția, ele sunt factori integranți ai științei.

La sfârșitul capitolului, Aristotel cercetează schematic posibilitatea ca același efect să aibă mai multe cauze. Să presupunem că A este efectul lui D, al tuturor lucrurilor care cad sub D, dar este și efect al tuturor lucrurilor care cad sub E. A este efectul lui D prin B, și efectul

lui E prin C, bunăoară, longevitatea la patrupede are altă cauză decât la păsări. Este de notat că un efect poate avea cauze diferite numai dacă el are aspecte diferite, nu dacă este considerat ca identic pentru mai multe lucruri. Lucrurile ce aparțin aceleiași specii au aceeași definiție și deci aceeași cauză (același termen mediu).

Capitolul 18 analizează pe scurt următorul caz: demonstrația pare că dispune de mai mulți termeni medii, deci de mai multe cauze. Cazul se constituie dacă nu avem ca punct de plecare speciile infime și indivizibile (care sunt cele mai aproape de indivizi), ci noțiunile generice (mai îndepărtate de indivizi). Problema este: care termen mediu va fi cauza efectului suferit de existențele individuale? Va fi oare cauză termenul mediu cel mai general, sau, dimpotrivă, cel mai apropiat, cauza proximă, fiindcă prin aceasta individualul se subsumează generalului, genului? Suindu-ne din cauză în cauză tot mai generală, vom ajunge la o propoziție nemijlocită, primă, nesubordonată alteia. Așa, de exemplu, avem următoarea serie: A este B, B este C, C este D, având ca rezultat indirect că A este D. De la D ne ridicăm treptat la A, peste care nu există nimic superior: cauza că A este B este însuși B. B este principiul.

Capitolul 19 este un text clasic al gnoseologiei aristotelice. După ce începutul capitolului rezumă conținutul celor două *Analitici.* se ridică problema de cea mai mare importanță: 1) prin ce facultate a gândirii cunoaștem primele principii; 2) dacă această facultate se deosebește de demonstrație; 3) dacă amândouă merită numele de știință, sau numai una din ele, celelalte fiind un alt fel de cunoaștere; în sfârșit, 4) dacă cunoașterea principiilor este înnăscută sau dobândită pe calea experienței, prin inducție. Cunoașterea principiilor este superioară demonstrației, care se mărginește să scoată din principii toate consecințele. Ea nu este însă înnăscută, ci dobândită, dar dobândirea nu s-a făcut pornind de la o totală ignoranță, de la nimic.

Înnăscută, posesiune inițială este numai facultatea de a discrimina, comună omului și animalului. Discriminarea, capacitatea de a prinde deosebirile, se manifestă la început prin „senzație" (percepție). Principiile sunt scoase din percepție după o pregătire printr-un proces ce străbate mai multe etape. Din percepție iese, datorită *memoriei,* imaginea care păstrează urma impresiei. Prin repetiție, imaginea pierde trăsăturile individuale, devine generică și pregătește

noțiunea care exprimă generalul (universalul). Din memorie se naște *experiența*, în care se formează *noțiunea*, iar din experiență rezultă știința, în domeniul existenței, și arta, în domeniul devenirii. Pe scurt, Aristotel, cum o declară fără înconjur, consideră *inducția*, cunoașterea generalului în particular, drept metoda de a ajunge la principii. Cunoașterea începe cu percepția individualului, însă cu o percepție nedeterminată a acestuia, în care se conturează universalul sau noționalul de mai târziu. În percepția lui Callias eu percep implicit pe *omul* Callias. „Senzația ne dezvăluie generalul", scrie Aristotel. Până aici Aristotel este un strict empirist și asociaționist. Dar el nu uită că principiile trebuie să fie o cunoaștere certă, mai presus de orice îndoială, fiindcă pe ele se reazemă demonstrația, știința. Principiile sunt un fel de supraștiință. Știința demonstrativă se folosește de raționament, de raționea discursivă (διάνοια); ea este *dianoetică*. Care este facultatea superioară în certitudinea rațiunii? Aristotel recurge la o noțiune platonică pentru a garanta cunoașterea neîndoielnică a principiilor, la noțiunea de intelect intuitiv sau de intuiție intelectuală (νοῦς), la cunoașterea *noetică*. Așadar, pentru a funda principiile, Aristotel apelează la două metode distincte: inducția și intuiția intelectuală. Intuiția intelectuală nu este o demonstrație, o știință, ci este principiul „științei demonstrative". Poate că nicăieri în altă parte nu se constată mai convingător oscilația lui Aristotel între concepții diferite și dorința lui de a nu sacrifica nici un punct de vedere util, ca în acest capitol final al *Analiticilor*.

CONCLUZII

Privită sinoptic, *Analitica secundă* se definește ca o metodologie a demonstrației, ca un tratat de logică „deductivă"; — termenul de deducție (ἀπαγωγή) are un înțeles mai restrâns în *Analitici*. Inducția este citată în treacăt în corpul operei ca opusă demonstrației (silogismului). Numai în capitolul final (II, 19), care se ocupă de modul de cunoaștere a principiilor, inducția apare pe neașteptate pentru ca să îndeplinească un rol hotărâtor: să asigure cunoașterea principiilor, a propozițiilor evidente prin ele însele. Aristotel se străduiește să clarifice natura psihologică și gnoseologică a inducției, fie ca o ridicare treptată,

precaută, de la individual la general, fie ca o prehensiune intuitivă, nemijlocită și totuși necesară a universalului, ca o cunoaștere noetică.

Cele două aspecte ale inducției: ascensiunea treptată de la individualul concret la universalul abstract și prinderea noetică, nemijlocită a universalului în materialul individual sunt strâns asociate la Aristotel, care soluționează fericit problema atât de spinoasă până în zilele noastre a inducției. Problema este aceasta: cum se face că prin inducție ajungem la principii și esențe, adică la cunoștințele cele mai certe și universale, deși „senzația", pe care se reazemă inducția, nu este o adevărată cunoaștere și, încă mai puțin, cea mai înaltă cunoaștere? Răspunsul lui Aristotel ne este acum familiar: trecerea de la individualul senzației la universalul noțiunii ca esență este opera „intelectului" (νοῦς), care prinde nemijlocit — oarecum printr-un contact (θιγγάνειν) care nu înșală — universalul, „inteligibilul dat în senzație". De aceea inducția nu are nevoie de cunoașterea tuturor cazurilor pentru a da la lumină universalul. Pentru „generalizare", ea se mulțumește uneori cu puține cazuri individuale și chiar cu unul singur, „crucial", cum spune Bacon. Drept vorbind, intelectul nu „generalizează", adică nu el face ca unele cunoștințe să fie universale, ci le prinde „noetic", fiindcă obiectele lor sunt necesare, universale și esențiale. Cu toată superioritatea lui νοῦς asupra senzației, asupra experienței, activitatea noetică are totdeauna ca izvor necesar conținuturile percepțiilor. Fără senzație nu putem cunoaște nici un principiu universal, nici o esență. Prin senzație, intelectul intră în contact cu „inteligibilul" (νοητόν).

Reamintim că și operele de biologie, îndeosebi *Despre părțile animalelor* (I), cuprind o metodologie a inducției, pe cât de sumară, pe atât de prețioasă. În sfârșit, inducția este procedeul preferat al dialecticii în *Topica,* fiindcă prin inducție ne ridicăm de la opiniile antitetice asupra unei probleme, de la *aporii,* la soluția generală și sintetică. Se poate spune că, în cercetarea realității complexe și nuanțate, metoda preferată a lui Aristotel este dialectică, și în dialectică domină inducția, nu silogistica.

Vasta operă de logică a lui Aristotel ne relevă o gândire atentă la toate aspectele realității, o gândire care se mlădiază după fapte, ca antica riglă de plumb a lidienilor. Citățm, ca o întărire, opinia unui reprezentant al logisticii contemporane, E.W. Beth, care, după ce recunoaște că Aristotel este un precursor al logisticii, fiindcă a presimțit

legătura dintre gândire și „calcul", spune: „Sper să arăt mai întâi că opera logică a lui Aristotel, departe de a fi un sistem închis, conține germenii dezvoltării viitoare"[11]. Încă de mult s-a constatat că marii fizicieni care au pus temelia științei moderne, bunii prieteni Kepler și Galilei, deși au atacat și ruinat scolastica aristotelică, îndeosebi fizica și astronomia ei, au recunoscut datoria lor de gratitudine față de spiritul științific al aristotelismului. Ei apelează, împotriva aristotelismului scolastic, la adevăratul Aristotel, încă viu. Cel mai frumos omagiu adus gândirii aristotelice este convingerea lui Kepler și Galilei că Aristotel ar sta alături de ei împotriva aristotelicienilor, dacă și el ar cunoaște faptele pe care ei le cunosc. Următorul citat din Kepler vorbește de la sine: „Însuși Aristotel, dacă i s-ar fi arătat observațiile, cuceririle veacurilor ce i-au urmat, precum și schimbările produse în lumea cerească, și-ar fi corectat bucuros concepția despre imutabilitatea cerului, astăzi însă elevii săi îndrăznesc să contrazică experiența și să o conteste cu mii de argumente fără valoare, ridicând arbitrar la rangul de dogmă filozofică o propoziție pe care ei pretind că au scos-o din experiență"[12]. Modernii au luat din vatra aristotelică o flacără care nu se stinge; scolasticii s-au mulțumit cu cenușa.

Însăși *apodictica*, fundată pe silogism, nu este străină de mersul gândirii concrete. Silogismul nu este o „solemnă tautologie", cum spune John Stuart Mill, ci este modelul gândirii în genere, al gândirii care descoperă totdeauna ceva nou. Iluzia că silogismul nu aduce în concluzie nimic nou, fiindcă premisa minoră („Socrate este om") este cuprinsă în premisa majoră („Toți oamenii sunt muritori"), rezultă din așezarea înainte a premisei majore. Gândirea concretă procedează invers: ea pornește de la premisa minoră („Socrate este om, nu zeu"), care este o percepție concretă. Percepția presupune o *asociere prin asemănare* între un lucru individual („Socrate") și o noțiune („om"), iar noțiunea aceasta trezește *prin contiguitate* — cealaltă lege a asociației — nota de muritor, cuprinsă în noțiunea de om. Concluzia constată această descoperire care se reduce la substituirea a trei reprezentări: imagine concretă („Socrate"), imagine generală („om"), asociate prin asemănare, și un atribut al imaginii generale, asociate cu aceasta prin

[11] E.W. Beth, *Hundred Years of Symbolic Logic*, în „Dialectica", vol. I, nr. 4, 1947, p. 332.

[12] Citat de E. Cassirer, în articolul *Die Antike und die Entstehung der exakten Wissenschaft*, din revista „Die Antike", 1932, p. 280.

contiguitate („muritor"). Procesul de gândire se desfășoară cu necesitate, fiindcă el nu face altceva decât să scoată la lumină conținutul celor trei reprezentări, fără a le adăuga nimic. Din acest punct de vedere, Aristotel era îndreptățit să susțină că silogismul este modelul oricărui raționament. Precum raționamentul nu face decât să explicitezе simpla percepție, care și ea este o fuziune a trei „imagini", întâi o fuziune prin asemănare, apoi o fuziune prin contiguitate, tot așa se poate spune că raționamentul este o „viziune", adică o percepție superioară, o „lărgire a experienței".

Rămâne să clarificăm un alt aspect al științei aristotelice, aspect în care vom descoperi că experiența este criteriul constant al gândirii. Acest aspect a fost răstălmăcit de filozofia medievală, nu fără ca Aristotel să aibă o parte de răspundere în această răstălmăcire. Se știe că o convingere fundamentală a lui Aristotel afirmă că demonstrația nu poate merge la infinit, ci „trebuie să se oprească", deci trebuie să aibă un început nedemonstrabil, peste care nu se poate trece, și nici nu este nevoie să trecem, fiindcă începutul este evident prin sine, sustras oricărei îndoieli. Dacă această concepție ține să evidențieze că toate mișcările materiale concrete ne duc până la materia care se mișcă prin sine, fiindcă are în sine principiul mișcării, atunci Aristotel are dreptate să se oprească și să vorbească de început. Dar, mergând mai departe, el susține că mișcarea din lume cere un „prim motor imobil", divinul, pe temeiul principiului aristotelic că motorul (cauza) se află în afara mobilului (efectului). Această teorie a fost folosită de teologi, deși, pentru Aristotel, divinul este mai mult o cauză mecanică, un principiu de mișcare și de ordonare cauzală a lumii.

Totuși, teoria este în chip vădit o îngrădire a valabilității universale recunoscute de Aristotel principiului cauzal. Cauzalitatea nu cunoaște o limită, un prim început, fără să nu se suprime pe sine. Pentru a interpreta just poziția aristotelică, trebuie să amintim de ambiguitatea noțiunii de cauzalitate în filozofia lui Aristotel: pe de o parte, cauza schimbărilor unui lucru este imanentă lucrului, stă în esența sau *quidditatea* sa, pe de altă parte, cauza (motorul) este deosebită de efect (care e mobil), este „în afara" lui. Filozoful nostru, în explicațiile sale științifice referitoare la schimbarea lucrurilor, recurge atât la cauze externe, deși nu în măsura dorită și necesară, cât și la cauze interne, la esențele lucrurilor, pe care, din nefericire, el se socotește „forme" imateriale. În schimb, când este vorba de univers ca întreg, el nu admite,

cel puțin explicit și consecvent, că principiul mișcării lumii materiale se află chiar în lume, în „natură", ci admite o „formă pură", imaterială, ca principiul oricărei mișcări cosmice. Cu toate acestea, însuși Aristotel corectează propria sa concepție a „primului motor imobil", când susține că mișcarea cosmosului nu are început, că deci nu a fost creată, așa încât rolul „primului motor" este o dublură a cosmosului mobil prin propriile sale resorturi, este o rămășiță a platonismului din tinerețe.

Doctrina aristotelică a științei are ca axă problema raportului dintre demonstrație și definiție, cele două metode ale științei. De ce știința pune în practică două procedee, dacă amândouă au același scop: constituirea științei? Aristotel nu a analizat cu toată precizia dorită raportul dintre cele două metode, dar opinia sa — complexă, ca de obicei în toate marile probleme — se desprinde cu destulă claritate. Cele două metode trebuie să fie totodată diferite (definiția este universală și afirmativă, în timp ce demonstrația poate avea și concluzii particulare sau negative), dar și indisolubil legate. Este sigur, întâi, că definiția este în serviciul demonstrației și că deci demonstrația nu se poate lipsi de definiție. În adevăr, definiția (ὁρισμός), pe care Aristotel nu o deosebește de noțiune (ὅρος), reprezintă esența, iar esența este cauza, „rațiunea de a fi" și „rațiunea de a cunoaște", termenul mediu al demonstrației. În acest sens, definiția este începutul științei, punctul de plecare al demonstrației. „Toate științele se dezvoltă din definiții" *(Anal. sec.*, II, 17, 99 a).

Dacă definiția este condiția demonstrației, o teză constant susținută de Aristotel este că esența nu poate fi demonstrată. Esența definitorie este un „nedemonstrabil". Totuși, prezența constitutivă a definiției în demonstrație face, în anumite condiții, din definiție o demonstrație concentrată sau exprimată într-o altă ordine de cuvinte. Există dar o demonstrație a definiției, a esenței — o demonstrație care este mai degrabă o clarificare, o *explicitare, o desfășurare* a esenței, dacă aceasta nu este o definiție primă, ci o definiție derivată, și ca atare, compusă. Definiția este compusă dacă distingem în noțiune cele două componente, altminteri de nedespărțit, ale oricărei esențe: materia și forma. Demonstrația esenței este totdeauna genetică: ea explică un component prin celălalt, de exemplu, materia unei clădiri prin forma sau destinația ei. Mai există însă o definiție care constituie *concluzia* demonstrației ca desfășurare a esenței. „În sfârșit, o altă definiție a

tunetului este *zgomot în nori*, ceea ce este concluzia unei demonstrații de esențe." *(Anal. sec.*, II, 10, 94 a). Așadar, definiția nu este numai începutul, ci și sfârșitul demonstrației.

Definiția îndeplinește o funcție hotărâtoare nu numai în știință, în apodictică, ci și în dialectică, în *Topica*, sub forma de „loc comun" (cartea a VI-a și parte din a VII-a). Celelalte trei locuri comune — propriul, genul, accidentul — sunt legate, într-un fel sau altul, de esență, de definiție.

Există încă o importantă deosebire între demonstrație și definiție. Definiția, ca exprimare a esenței, este rezultatul metodei opuse silogismului demonstrativ, este dar rezultatul inducției, metodă în care percepția și „intelectul" (νοῦς) se ajută pentru a descoperi esența, universalul. Intelectul prinde nemijlocit esența *în și prin* percepție, deși percepția ca atare este individuală și deci nu constituie o „știință", o cunoaștere a universalului. Universalul, (noționalul, esențialul) nu este însă o construcție spontană a gândirii, ci o experiență superioară, o experiență transpusă pe planul gândirii. *Dialectica* este conexată cu știința nu numai prin silogistică și definiție, ci mai ales prin inducție, cum vom vedea în *Topica*.

MIRCEA FLORIAN

ANALITICA SECUNDĂ

CARTEA I

1

<Învățătura are nevoie de cunoștințe anterioare. Natura lor>

Orice învățătură predată sau însușită pe calea raționamentului
pornește de la o cunoaștere anterioară[1]. Acest lucru devine evident dacă 71 a
observăm pe rând toate disciplinele teoretice. Științele matematice, ca

---

[1] Această propoziție universal afirmativă, așezată la începutul *Analiticii secunde*, are o deosebită însemnătate pentru înțelegerea spiritului care domină întreaga logică aristotelică. Întâi, nu este vorba de orice fel de cunoaștere, ci numai de cunoașterea predată (διδασκαλία) sau însușită (μάθησις), de învățătură, nu de cercetare, de explorare într-un domeniu necunoscut. Pe scurt, nu este vorba de cum se face o știință, ci de cum se predă o știință, o dată constituită. Distincția aceasta este valabilă deopotrivă pentru toate disciplinele științifice, în sens aristotelic, pentru dialectică și pentru retorică. În al doilea rând, este vorba de cunoașterea *mijlocită*, derivată, dedusă, de cunoașterea discursivă, obținută prin raționament (silogism), sau de cunoașterea *dianoetică*. Stă în esența gândirii dianoetice de a deriva o cunoaștere nouă din alta anterioară. Pentru Aristotel, derivarea nu merge la indefinit, ea pleacă de la o cunoaștere care nu este dedusă din alta, ci este *nemijlocită*, dată intuitiv, fie prin intuiție sensibilă (senzație, percepție), fie prin intuiție intelectuală (Noûς). Cunoașterea *dianoetică* se fundează pe cunoașterea *noetică;* mijlocitul presupune nemijlocitul. Se înțelege de la sine că o cunoaștere comunicată prin învățământ presupune la cel ce o comunică o cunoaștere preexistentă, dar și la cel ce o primește preexistă o cunoaștere, altminteri noua cunoaștere nu ar fi înțeleasă, „aperceputǎ". Există însă o deosebire între cel ce comunică și cel ce primește o cunoaștere, în ce privește cantitatea de cunoștințe anterioare. Primul știe mai mult decât celălalt, dar nici acesta nu este un ignorant.

și toate celelalte arte[2] speculative, sunt dobândite în acest mod. Tot așa și cele două forme de argumentări[3], silogistică și inductivă; căci fiecare din acestea își scoate învățătura dintr-o cunoaștere anterioară, silogismul cerând numai ca să-i admiți premisele, iar inducția arătând că universalul este scos din particularul cunoscut clar. Apoi, și convingerea dobândită prin argumentare retorică este în principiu același lucru, întrucât ea se folosește fie de exemplu, un fel de inducție, fie de entimemă, o formă de silogism.

Cunoașterea anterioară este de două feluri. În unele cazuri se cere să știm că ceva există, în altele, să pătrundem înțelesul termenilor întrebuințați, iar uneori amândouă acestea sunt deopotrivă de esențiale[4]. Astfel, știm dinainte că despre orice este adevărată sau afirmația sau negația, știm fiindcă așa este de fapt[5], dar despre „triunghi" știm că înseamnă cutare ori cutare lucru[6]; iar despre „unitate" le știm pe amândouă, întâi înțelesul cuvântului, și al doilea, existența lucrului corespunzător. Căci nu fiecare din acestea este deopotrivă de evident pentru noi. Astfel, pe unele lucruri le cunoaștem, fiindcă am cunoscut înainte ceva din ele, pe altele le cunoaștem în același timp cu primele, ca tot ce cade sub un termen general cunoscut dinainte. De exemplu, cineva știe dinainte că „unghiurile oricărui triunghi sunt egale cu două unghiuri drepte"; dar el știe numai o dată cu prezentarea perceptivă că „această figură înscrisă într-un semicerc" este un triunghi[7]. Căci anumite

---

[2] *Arte* în sensul general de alte discipline, în afară de matematică, și anume, de discipline însoțite de activitate, de practică. În genere, la greci, *techne* (arta) era cunoașterea concepută în posibilitățile ei practice.

[3] Textul vorbește de *logoi* (argumentări), dar subînțelege argumentările dialectice. După ce a vorbit de științe, trece la dialectică și apoi la retorică, în care entimema corespunde silogismului și exemplul *(paradeigma)* inducției. De acestea s-a ocupat în *Analitica primă*, cartea a II-a, capitolul 24 (exemplul), și capitolul 27 (entimema). Exemplul conchide de la particular la particular, inducția de la particular la general.

[4] Cunoașterea anterioară este de două feluri: știm *că* ceva există sau știm *ce* semnificație sau definiție nominală are, *ce* este acel lucru — firește și amândouă, ceea ce nu constituie un al treilea caz. Numai primele două sunt deosebite.

[5] Principiul terțului exclus este presupus de orice judecată.

[6] La triunghi nu se pune problema existenței, ci a definiției nominale.

[7] Că „toate triunghiurile au unghiuri egale cu două unghiuri drepte" știm dinainte, ori de câte ori se vorbește de triunghi, dar că *această* figură înscrisă într-un semicerc este un triunghi, trebuie să-mi fie dată inductiv, prin simplă arătare. O dată cu

lucruri, adică lucrurile singulare, care nu sunt enunțabile despre un alt subiect, le cunoaștem numai în acest fel, adică aici nu cunoaștem printr-un termen mediu un termen minor[8].

Cunoaștem oare înainte de a face o inducție ori de a face un silogism? Trebuie să spunem poate că într-un sens știm și într-alt sens nu știm. Dacă, în sensul absolut al termenului *a cunoaște*, nu cunoaștem existența acestui triunghi, cum am putea oare să știm, în sens absolut, că unghiurile lui sunt egale cu două unghiuri drepte? Nici într-un chip[9]. Este evident că cunoașterea nu are decât un singur înțeles: anume că știm în general, dar nu în sens absolut. Dacă nu facem această distincție, suntem aduși în fața dilemei lui *Menon:* că cineva ori nu poate învăța nimic, ori învață numai ceea ce știe de mai înainte[10]. Noi nu putem primi soluția unora, anume, întrebi pe cineva: „Știi ori nu știi că orice dualitate este pereche sau nu?" Dacă zice că știe, atunci îi pui înainte o anumită formă de dualitate, despre care nu se știa nici că este, nici că nu este pereche. Soluția pe care aceia o aduc aici este de a afirma că ei nu știu că orice dualitate este pereche, ci numai că tot ce au cunoscut ei ca dualitate era pereche. Totuși, ei știu tot ceea ce au demonstrat sau au primit ca demonstrat. Adică au primit ca demonstrat nu numai pentru 71 b
orice triunghi sau număr, pe care ei îl știau să fie așa, ci pentru oricare număr sau triunghi posibil, fără nici o excepție. Căci nici o premisă nu este vreodată concepută în forma de: „este valabilă numai pentru numărul pe care tu îl știi ca atare", ori „pentru orice figură rectiliniară

---

această constatare, care constituie minora unui silogism, ajung la cunoștința (concluzia) că și unghiurile acestui triunghi sunt egale cu două unghiuri drepte. Cunoașterea deplină stă în unirea intimă dintre individualul concret și generalul abstract.

[8] În percepție ne sunt cunoscute și subiectul (individual), care nu poate fi atribuit altuia, și predicatul (proprietatea generală, abstractă), care este atribuită subiectului, fără a recurge la un termen mediu, adică la un raționament. Judecata este suficientă sieși, fiindcă percepem universalul (generalul) în individual.

[9] Obiecție sofistică. Dacă cunoaștem generalul în individual, cunoașterea absolută a generalului presupune cunoașterea lui în toate cazurile individuale. Pentru Aristotel, este destul să cunoaștem triunghiul în genere, nu fiecare triunghi, căci generalitatea este identică în fiecare triunghi.

[10] Obiecția sofistică, cercetată de Platon în *Menon*, pleacă de la dilema: nu poți căuta ceea ce nu știi, deci tot ce cauți îl știi dinainte. Noi căutăm ceea ce știm parțial. Trebuie să existe o trecere de la ignoranță la o cunoaștere rudimentară, pentru a căuta mai departe.

pe care tu o știi ca atare", ci predicatul este valabil pentru orice lucru, oricum s-ar prezenta el[11]. Pe de altă parte, socotesc că nimic nu împiedică pe cineva de a ști într-un sens, iar în alt sens de a nu ști ceea ce învață. Nu este absurd a spune că știm în oarecare măsură ceea ce învățăm, ci numai că îl știm în termenii și în felul în care îl învățăm.

2

<Natura cunoașterii științifice>

Suntem de părere că avem cunoaștere absolută despre un lucru, nu în felul sofiștilor, adică una accidentală[12], când credem că cunoaștem cauza de care depinde lucrul, anume ca fiind cauza lui și nu a altuia, și apoi, când am înțeles că este imposibil ca el să fie altfel decât este[13]. Este evident acum că cunoașterea științifică este de acest fel. Martori sunt și acei care nu știu, ca și acei care știu, întrucât cei dintâi își închipuie numai că sunt, pe când cei din urmă sunt actual în condiția descrisă.

---

[11] Sofistul punea întrebarea: „Știi că orice doi este cu soț"? La răspunsul afirmativ, el arăta deodată două lucruri, pe care le avea ascunse: „Dar despre acest «doi» știai că este cu soț?" Aristotel răspunde că este suficientă demonstrarea noțiunii generale, căci de la început a făcut deosebirea celor două feluri de cunoașteri preexistente: prin ceva general, abstract (*ce* este, definiția) sau prin ceva individual (dacă *este*).

[12] Cunoașterea absolută este cunoașterea esenței lucrurilor, nu a accidentelor, despre care nu este posibilă o știință absolută.

[13] După ce în capitolul 1 Aristotel a arătat în ce condiții este posibilă o cunoaștere prin raționament (silogism) demonstrativ, acum definește în ce constă cunoașterea demonstrativă (apodictică). Aceasta are trei caractere: a) este cunoașterea prin cauză, care este termenul mediu; b) este cunoașterea cauzei *acestui* lucru sau a *acestui* efect; nu a altuia; c) este o cunoaștere necesară, adică lucrul (efectul) nu poate fi altfel decât este. Și pentru Bacon, „a ști în adevăr este a ști prin cauze" *(Noul Organon,* II, § 2). Desigur, termenul de cauză nu are același înțeles la cei doi gânditori. În punctul *b* se cuprinde și ideea de lege sau de legătură dintre cauză și efect. Știința tinde să cunoască nu numai lucrurile, ci și legăturile necesare dintre ele, legile, așa încât putem produce efectul, cunoscând cauza. Aristotel accentuează necesitatea legăturii cauzale, considerând necesitatea ca inerentă lucrurilor, nu ca un punct de vedere uman, subiectiv. Pentru Aristotel însă, nu orice cunoaștere este necesară. Există și o cunoaștere accidentală, întâmplătoare, o cunoaștere prin care nu avem o legătură necesară între cauză și efect, ci una accidentală, contingentă.

Prin urmare, obiectul propriu al științei absolute este ceva care nu poate fi altfel decât este.

Dacă mai există și un alt mod de cunoaștere, va fi discutat mai târziu[14]. Ceea ce vreau să afirm acum, este că noi cunoaștem și prin demonstrație. Prin demonstrație înțeleg un silogism științific, adică un silogism a cărui posesiune este însăși știința[15]. Admițând acum că definiția noastră a cunoașterii științifice este corectă, cunoașterea demonstrată trebuie să rezulte din premise adevărate, prime, nemijlocite, cunoscute mai bine și mai înainte decât concluzia, ale cărei cauze sunt ele. Fără îndeplinirea acestor condiții, principiile a ceea ce se demonstrează nu vor fi potrivite concluziei[16]. Silogisme pot exista, este drept, și fără aceste condiții, dar astfel de silogisme, nefiind științifice, nu vor constitui niciodată o demonstrație[17]. Premisele trebuie să fie adevărate[18], pentru că ceea ce nu există nu poate fi cunoscut, de exemplu, noi nu putem cunoaște că diagonala unui pătrat este comensurabilă cu latura lui[19]. Premisele trebuie să fie prime și nedemonstrabile[20], altfel ele vor

---

[14] Este vorba de un alt mod de cunoaștere absolută, și anume de cunoașterea principiilor nedemonstrabile.

[15] Aristotel face aici distincție între silogismul în genere, corect, „formal", și silogismul demonstrativ (apodictic), științific, prin care cunoaștem cauzele lucrurilor, adevărul material. Așadar, demonstrația este silogismul științific (συλλογισμός ἐπιστημονικός), iar silogismul științific este acela prin care posedăm știința — ceea ce este o definiție circulară.

[16] Aristotel înșiră acum condițiile necesare ale demonstrației. Ele sunt în număr de șase și se referă la premise și relațiile acestora cu concluzia: a) premisele trebuie să fie adevărate; b) premisele trebuie să fie prime sau originare, adică imediate; c) premisele trebuie să fie mai cunoscute decât concluzia trasă din ele; d) premisele sunt anterioare concluziei; e) ele sunt cauza concluziei, adică termenul mediu este cauza legăturii celor doi termeni extremi; f) ele sunt potrivite concluziei, obiectului demonstrației. Ceva mai jos, Aristotel va relua cercetarea acestor condiții, uneori în altă ordine.

[17] Aristotel distinge din nou adevărul formal al silogismului, de care s-a ocupat în *Analitica primă*, de adevărul material al silogismului științific.

[18] În *Analitica primă* s-a arătat pe larg (cartea a II-a, cap. 2–4) că din premise false putem scoate o concluzie adevărată, fiindcă nu ne preocupă adevărul premiselor, ci justețea formală a deducției.

[19] Diagonala pătratului nu poate fi măsurată prin latura lui, fiindcă pătratul ei este dublu cât pătratul laturii. Măsura nu dă un număr întreg sau o fracțiune finită.

[20] „Nedemonstrabil" are aici același sens ca și „prime" sau „nemijlocite", mai sus. Dacă premisele n-ar fi nedemonstrabile, ar trebui să mergem cu demonstrația la nesfârșit, ceea ce face imposibilă orice știință.

avea nevoie de demonstrație ca să fie cunoscute. Căci a avea o cunoștință, altfel decât accidentală, despre lucruri demonstrabile, înseamnă tocmai a avea o demonstrație despre ele[21]. Premisele trebuie să fie cauzele concluziei, mai bine cunoscute decât ea și anterioare ei: cauzele ei, întrucât noi avem cunoaștere științifică a unui lucru numai când îi cunoaștem cauza; anterioare, pentru că sunt cauze[22]; cunoscute mai înainte, nu numai ca simplă înțelegere a sensului lor, ci și ca cunoștința că ele există[23]. Acum, „anterior" și „mai bine cunoscut" sunt termeni cu două înțelesuri, pentru că există o diferență între ceea ce este anterior
72 a și mai bine cunoscut în ordinea naturii; și ceea ce este anterior și mai bine cunoscut față de noi[24]. Înțeleg prin anterioare și mai bine cunoscute față de noi, obiectele cele mai apropiate de sensibilitate, iar prin obiectele absolut anterioare și mai bine cunoscute în ordinea naturii, acele care sunt mai îndepărtate de simțire. Tocmai cele mai universale cauze sunt și cele mai îndepărtate de simțuri, pe când cauzele particulare sunt cele mai apropiate de simțuri și astfel, ele sunt opuse unele altora. Când zic că premisele unei cunoștințe demonstrate trebuie să fie prime, înțeleg că ele trebuie să fie principii potrivite, întrucât premisă primă și principiu sunt totuna[25]. Un principiu de demonstrație este o propoziție nemijlocită. Iar o propoziție nemijlocită este aceea care nu are nici o altă propoziție anterioară ei. O premisă este una din cele două fețe ale enunțării[26], prin care ceva se atribuie altcuiva. O premisă este dialectică,

---

[21] Adică o cunoaștere prin cauză, care este termenul mediu.

[22] Pentru Aristotel și întreaga știință greacă, este o axiomă că în definiția cauzei intră trei note: a) este anterioară efectului; b) este mai bine cunoscută decât efectul; c) este superioară în demnitate.

[23] „Mai bine cunoscută" nu numai ca sens, ci și în existența ei, în care se include adevărul cauzei. Căci principiile sunt adevărate, fără a avea existența faptelor singulare.

[24] Această distincție, în sensul lui „anterior" și „mai bine cunoscută", este foarte însemnată în gândirea lui Aristotel și este adeseori citată. Ceea ce este „mai întâi" cunoscut de noi sau „față de noi" (πρός ἡμᾶς), nu este „mai întâi" și în ordinea naturii. Aristotel definește mai jos sensul distincției. De o parte, ordinea reală, de alta, ordinea cunoașterii. În ordinea cunoașterii, anterior este efectul, iar cauza este cunoscută mai târziu; în ordinea naturii are loc invers: cauza este în timp înaintea efectului, de asemenea, logicește, fundamentul precede consecința.

[25] Aici principiul nu are sensul cel mai general aplicabil la orice demonstrație, ci sensul special de principiu al unei anumite demonstrații. Cum se spune îndată: principiul este o propoziție care nu are nevoie de demonstrație, de mijlocire, ci este dată nemijlocit.

[26] Cele două fețe sunt afirmația sau negația.

dacă ea admite, indiferent, una sau alta din cele două părți[27]; ea este demonstrativă, dacă primește o parte determinată, pentru că această parte este adevărată. Termenul „enunțare"[28] denotă ambele părți ale unei contradicții, indiferent care. O contradicție este o opoziție care prin sine înlătură orice mijlocire[29]. Partea dintr-o contradicție care unește un predicat cu un subiect este o afirmație; partea care le desparte este o negație. Numesc principiul imediat al unui silogism o „teză", dacă aceasta nu poate să fie demonstrată și dacă nu este nevoie să fie pătrunsă de acela care vrea să învețe ceva; dimpotrivă, numesc „axiomă" principiile pe care trebuie să le pătrundă acela care vrea să învețe ceva[30]. Căci există astfel de adevăruri, cărora le dăm de obicei această denumire. Dacă o teză admite o parte ori alta dintr-o enunțare, adică afirmă ori existența ori neexistența unui subiect, ea este o „ipoteză"; dacă nu afirmă așa ceva, este o „definiție". Definiția este o „teză" ori o precizare a conținutului. Astfel, matematicianul stabilește că unitatea este ceva indivizibil cantitativ. Dar nu este o ipoteză, deoarece a defini ce este o unitate nu este totuna cu a afirma existența ei.

Acum, deoarece convingerea și cunoașterea noastră despre un lucru constă în faptul că posedăm un astfel de silogism, pe care îl numim demonstrație, iar silogismul acesta este fundat pe premisele lui, noi trebuie nu numai să cunoaștem de mai înainte premisele prime, măcar

---

[27] Dialectica începe printr-o întrebare cu alternativă afirmativă sau negativă. Respondentul alege o alternativă și o apără împotriva atacurilor adversarului. În demonstrație, unde este vorba de adevăr, nu există alternativă.

[28] Ἀπόφανσις — enunțare, declarație sau judecată.

[29] În *Despre interpretare*, capitolul 14, contradicția este considerată ca o contrarietate, așadar, ca termenii opuși extremi (aici: afirmație sau negație), fără să se țină seama dacă există sau nu mijlocitori. În timp ce opoziția contrară poate avea mijlocitori (negru-alb), opoziția contradictorie împarte lumea în două: ceea ce este afirmat și ceea ce este negat.

[30] Orice demonstrație are două feluri de principii sau de premise nemijlocite: *teza* și *axioma*. Amândouă nu au nevoie de demonstrație și nici nu pot fi demonstrate, dar în timp ce teza nu este evidentă prin sine, axioma este evidentă prin sine. Teza se subdivide, cum vom vedea mai jos, în *ipoteză* și *definiție*. Ipoteza implică afirmarea sau negarea existenței tezei; definiția nu implică afirmarea sau negarea existenței, fiindcă exprimă numai sensul. La axiomă este implicată afirmarea existenței. Lipsește aici noțiunea de *postulat* (αἴτημα), care este propoziția, în sine demonstrabilă, pe care învățătorul *cere* elevului să o admită ca adevărată, pe care dar o postulează ca adevărată. Ea este un fel de ipoteză, deci ea include existența obiectului ei.

câteva, dacă nu toate — ci trebuie să le cunoaștem mai bine decât concluzia[31]. În adevăr, cauza pentru care un atribut aparține unui subiect stă totdeauna mai presus decât atributul însuși; de exemplu, cauza prin care iubim ceva ne este mai scumpă decât obiectul ei. Așadar, întrucât premisele prime sunt cauza cunoașterii noastre, adică a convingerii noastre, urmează că le cunoaștem mai bine, adică suntem mai convinși de ele decât de consecințele lor, tocmai pentru că prin ele cunoaștem toate celelalte.

În adevăr, nu este posibil să credem în lucrurile pe care nici nu le cunoaștem, nici nu le înțelegem printr-o cunoaștere superioară, mai mult decât în lucrurile pe care le cunoaștem[32]. Dar tocmai aceasta s-ar întâmpla dacă cineva, a cărui credință se bazează pe demonstrație, nu ar cunoaște dinainte și mai bine principiile. Căci trebuie să credem în principii, în toate sau în unele, mai mult decât în concluzie. Ba mai mult încă. Cine pornește să dobândească o cunoaștere științifică prin demonstrație trebuie nu numai să aibă o mai bună cunoaștere a principiilor și o convingere mai tare despre ele, decât despre ceea ce se
72 b demonstrează, ci mai mult încă, nimic nu trebuie să-i fie mai sigur ori mai bine cunoscut decât opușii acestor principii[33], pe care se va rezema silogismul ce duce la concluzia opusă și eronată. Căci cel care știe în mod absolut nu trebuie să fie zdruncinat în convingerea sa.

3

<Concepții false despre natura științei și demonstrației>

Unii pretind că, dată fiind necesitatea de a cunoaște premisele prime, rezultă că nu există cunoaștere științifică. Alții socot că există cunoaștere științifică, dar că toate adevărurile trebuie să fie demonstrate.

---

[31] În pasajul acesta, Aristotel se ocupă de principiile demonstrației, între care principiul că premisele trebuie să fie mai adevărate și mai bine cunoscute decât concluzia.

[32] Pasajul care urmează face apologia, în formule greoaie, a cunoașterii principiilor. Principiile ne sunt date printr-o cunoaștere superioară, nu prin demonstrație, ca concluzia, și de aceea s-ar părea că ele sunt cunoscute mai puțin.

[33] Cine cunoaște cu certitudine, ca adevărate, principiile unei demonstrații, cunoaște cu aceeași certitudine falsitatea principiilor contrare.

Nici una dintre aceste teorii nu este nici adevărată, nici necesară[34]. Prima teorie, admițând că nu există nici un mod de cunoaștere altfel decât prin demonstrație, pretinde că aceasta implică un regres la infinit, pe motivul că, dacă nu există nici un principiu, nu putem cunoaște ceea ce este mai târziu prin ceea ce este mai înainte (și ei au dreptate, pentru că nu se poate străbate o serie infinită). Dacă, pe de altă parte, zic ei, seria se termină și există premise prime, acestea nu pot fi cunoscute, întrucât nu există pentru ele demonstrație, ceea ce, după dânșii, este singura formă de cunoaștere. Și, deoarece nu putem cunoaște premisele prime, cunoașterea concluziilor, care urmează din ele, nu este o adevărată cunoaștere, ba poate nu este deloc o cunoștință, ci este ceva sprijinit pe simpla presupunere că premisele ar fi adevărate[35]. Cealaltă teorie este de acord cu dânșii în ce privește cunoașterea, susținând că ea este posibilă numai prin demonstrație, dar ei nu văd nici o dificultate în susținerea că toate adevărurile sunt demonstrate, pe motivul că demonstrația poate fi circulară și reciprocă[36].

---

[34] Adversarii lui Aristotel îi aduceau două obiecții: 1) una radicală, mai ușor de respins: nu este posibilă știința; 2) alta mai de temut, fiindcă se servește de însăși arma lui Aristotel: orice cunoaștere trebuie să fie demonstrată; numai ceea ce este demonstrat, dedus, fundat este știință. Obiecțiile sunt strâns legate, fiindcă pornesc de la faptul capital al logicii: demonstrația, deducerea unei cunoașteri din alta. Cea dintâi pune la îndoială cunoașterea științifică prin demonstrație, pe temeiul imposibilității de a merge la infinit pe linia demonstrației, dar și a necesității de a merge la infinit, fiindcă nu există principii prime. Scepticii au numit acest argument împotriva posibilității științei: regresul la infinit. Demonstrația trebuie să aibă un început nedemonstrabil, un început care nu poate fi demonstrat și nici nu are nevoie de demonstrație. Este o convingere fermă a lui Aristotel că lanțul demonstrației trebuie să aibă un început, deci că demonstrația „trebuie să se oprească (ἀνάγκη στῆναι).

[35] Dar chiar dacă am admite — continuă prima teorie — că există principii, un început care nu poate fi demonstrat și nu are nevoie de demonstrație, acest început nu este o adevărată cunoaștere, o știință, ci o presupunere arbitrară, dogmatică. Scepticii au exploatat și acest argument: „începutul este dogmatic". Aristotel, pentru a scăpa de obiecția că totul trebuie să fie demonstrat și că de aceea trebuie să mergem la infinit, admite o știință deosebită a principiilor, o știință prin intuiție intelectuală, prin Noῦς, o cunoaștere *nemijlocită* și totuși *sigură, evidentă*. Aristotel va cerceta cunoașterea specifică a principiilor în Cartea a II-a, ultimul capitol (al 19-lea) al operei de față.

[36] A doua obiecție este mai perfidă, fiindcă pare că salvează concepția aristotelică de prima obiecție, dar în realitate o face să recurgă la cercul vicios, la demonstrația circulară, de asemenea, un argument sceptic. Dacă concluzia ar deveni premisa majoră, atunci propoziția de mai târziu, și deci mai puțin convingătoare și cunoscută, ar deveni

Teoria noastră este că nu orice cunoaștere este o demonstrație; din contra, cunoașterea premiselor nemijlocite este independentă de demonstrație. Este evident că trebuie să fie așa[37]. Căci, dacă trebuie să cunoaștem premisele prime, din care tragem demonstrația, și dacă regresul trebuie să se termine în adevăruri nemijlocite, aceste adevăruri trebuie să fie nedemonstrabile. Aceasta deci este teoria noastră și adăugăm că, pe lângă cunoașterea științifică, există un principiu al ei, care ne dă putința să cunoaștem definițiile[38].

Cum demonstrația trebuie să fie bazată pe premise anterioare și mai bine cunoscute decât concluzia, iar același lucru nu poate fi în același timp atât mai înainte, cât și mai târziu față de altul, este evident că demonstrația circulară nu este posibilă în sensul general de „demonstrație"[39], ci este posibilă numai dacă termenul „demonstrație" este extins, așa ca să includă cealaltă metodă de argumentare, care se bazează pe distincția dintre adevăruri mai înainte pentru noi și adevăruri absolut mai înainte, adică metoda prin care inducția produce cunoștințe. Dar, dacă admitem această extensiune a înțelesului ei, definiția noastră despre cunoștința absolută se va dovedi greșită, căci atunci cunoașterea are două înțelesuri. Sau, atunci a doua formă de demonstrație, aceea care pornește de la adevăruri mai bine cunoscute nouă, nu este o demonstrație în sensul absolut al termenului[40].

---

cea de mai întâi, și deci mai convingătoare și mai bine cunoscută. Ar trebui atunci să renunțăm la definiția dată demonstrației în capitolul precedent, care se întemeiază pe stricta deosebire dintre anteriorul mai bine cunoscut și posteriorul mai puțin cunoscut.

[37] Aristotel consideră evidentă deosebirea dintre cunoașterea mijlocită sau prin demonstrație și cunoașterea nemijlocită sau fără demonstrație. Cunoașterea prin demonstrație este o cunoaștere prin altul, prin principii, cunoașterea fără demonstrație este cunoaștere prin sine.

[38] Termenul „definiții", întrebuințat aici în legătură cu principiile demonstrației, este obscur, și de aceea a fost interpretat diferit. Aristotel înțelege adeseori prin definiții noțiunile, termenii (ὅροι), îndeosebi termenii medii și legătura lor cu ceilalți. Nu este exclus ca aici definiția să se refere la definițiile sau noțiunile obiectelor științelor.

[39] Aristotel respinge a doua obiecție adusă felului său de a concepe demonstrația, anume respinge demonstrația circulară, la care s-a recurs pentru a se salva ideea că orice cunoștință este obținută prin demonstrație. Respingerea se face pe temeiul considerației că concluzia, care vine mai târziu și este mai puțin cunoscută, nu poate deveni premisă sau cunoștință dată mai întâi și mai bine cunoscută.

[40] S-ar părea că există un mijloc de a evita absurditatea ca aceleași lucruri să fie și mai târziu și mai înainte, și mai puțin cunoscute și mai bine cunoscute. Mijlocul este

Susținătorii demonstrației circulare nu se află numai în fața dificultății pe care tocmai am semnalat-o; pe deasupra, teoria lor se reduce la simpla constatare că un lucru există, fiindcă există — un mod ușor de a dovedi orice[41]. Că este așa, poate fi arătat clar, luând trei termeni, deoarece, spre a demonstra în cerc, este indiferent dacă se iau mulți termeni ori puțini, ori chiar numai doi. Astfel, prin dovadă directă, dacă A este, B trebuie să fie; dacă este B, trebuie să fie C; de aceea dacă A este, trebuie să fie și C. Deoarece prin proba circulară, dacă este A, 73 a
trebuie să fie B, și dacă este B, trebuie să fie A, atunci A poate fi substituit lui C de mai sus[42]. Așadar, spunând „dacă este B, trebuie să fie A", înțelegem că „dacă este B, trebuie să fie C" și de aici concluzia că „dacă este A, trebuie să fie C". Dar C și A au fost identificați[43]. Prin urmare, susținătorii demonstrației circulare sunt în poziția de a zice că dacă A este, A trebuie să fie; un mod simplu de a dovedi orice. În afară de aceasta, o astfel de demonstrație circulară este imposibilă, cu excepția cazului de atribute care se implică unul pe altul, adică însușirile proprii[44].

---

distincția de mai sus, între „mai înainte față de noi" și „mai înainte în ordinea naturii" sau absolut anterioare. Astfel, ceea ce este anterior față de noi poate demonstra ceea ce este mai târziu în ordinea naturii. Aceasta ar însemna să amestecăm două feluri de demonstrații: deducția și inducția. Adevărata demonstrație este deducția. Inducția pleacă de la ceea ce este „mai înainte față de noi", de la efecte, de la cazul particular. Cazul particular nu poate fi mai cunoscut, mai clar decât generalul, cauza care este „mai înainte în ordinea naturii". De aceea inducția nu este o demonstrație. Totuși, Aristotel recunoaște totdeauna că experiența este punctul de plecare al oricărei cunoașteri, și uneori se apropie de concepția lui Bacon, după cum Bacon s-a apropiat de concepția aristotelică pe care o combătea în formele ei degenerate, scolastice.

[41] Aristotel formulează o nouă dovadă împotriva demonstrației circulare. Dacă demonstrația circulară face din concluzie premisă, atunci concluzia servește să demonstreze propriile ei premise, cum a arătat pe larg în *Analitica primă* II, cap. 5–7, ceea ce înseamnă a spune că o propoziție există fiindcă există, sau că este valabilă, fiindcă este valabilă.

[42] Demonstrația circulară prin trei termeni, A, B și C, se fundează pe posibilitatea de a-i identifica. Dacă A este B și B este A, am văzut înainte că B este C. Cum A este B și B este C, C este A, deci A este A. Identificarea se face, firește, pe baza *sferei*, nu a conținutului. Dacă C este corp, B (mișcător) și A (în spațiu), ajungem la concluzia că A (în spațiu) este A (adică C sau corp). Sub raportul conținutului, cei trei termeni se deosebesc, sub acela al sferei sunt identici.

[43] Încă mai clară este demonstrația circulară cu doi termeni: A (corp) și B (în spațiu). Tot ce este corp (A) este în spațiu (B), și tot ce este în spațiu (B) este un corp (A), deci orice corp (A) este un corp (A).

[44] În al treilea rând, demonstrația circulară nu este obișnuită, cum s-a afirmat la început, ci este rară, și anume se aplică la însușirile numite „proprii" (propria, ἴδια), adică

În sfârșit, s-a arătat că din admiterea unui singur lucru — fie el un termen, ori o premisă — nu urmează niciodată un altul în mod necesar; abia cel puțin două premise ne dau o bază pentru a putea face o demonstrație, căci altfel nu se poate forma un silogism. Dacă deci A urmează lui B și lui C, iar B și C urmează reciproc unul altuia și lui A, este posibil, cum s-a arătat în scrierile mele despre silogism, de a dovedi toate supozițiile una prin alta în prima figură[45]. Dar s-a arătat, de asemenea că, în celelalte figuri, ori nu are loc nici un silogism circular, ori cel puțin nici unul care să se reazeme pe cele două premise originare[46]. Propoziții ai căror termeni nu se enunță reciproc unul despre altul nu pot fi dovedite circular în nici un fel. Deoarece asemenea termeni se întâlnesc rar în demonstrații, este evident neserios a susține că demonstrația este reciprocă și că de aceea se poate demonstra orice[47].

4

<Condițiile demonstrației: „valabil despre toți", „valabil în sine", „valabil universal">

Deoarece obiectul cunoașterii absolute nu poate fi altfel decât este cunoscut, adevărul căpătat prin cunoaștere demonstrativă va fi necesar[48]. Și întrucât cunoștința demonstrativă este prezentă numai când

---

la însușiri neesențiale, care aparțin unui singur lucru și-l caracterizează (de exemplu, „animal care râde", despre om) și care de aceea pot fi convertite una în alta. Acest caz este mai răspândit în geometrie și, în genere, în matematică, unde se lucrează cu termeni echivalenți.

[45] Ca ultim argument împotriva generalității demonstrației circulare, Aristotel reamintește că, pentru a avea o concluzie silogistică, este nevoie de două „teze" (premise), iar demonstrația circulară este posibilă numai în prima figură (Barbara), când toți termenii pot fi reciprocați ca în exemplul dat. Aceasta a arătat-o în *Analitica primă* II, cap. 5–7.

[46] Dovada s-a făcut tot în *Analitica primă* II, cap. 5–7.

[47] Este deci o mare eroare a crede că orice demonstrație este circulară. Aceasta este posibilă la termeni ce se convertesc reciproc, adică sunt identici reciprocabili, fapt ce se întâlnește rar. Și atunci nu poate fi dovedită circular decât o singură propoziție, nu amândouă.

[48] Vezi definiția cunoașterii absolute (ἐπιστήμη ἁπλῶς) aici, începutul capitolului 2. De altfel, necesitatea nu este altceva decât imposibilitatea ca ceva să fie altfel

avem o demonstrație, urmează că demonstrația este un silogism din premise necesare. Și astfel trebuie să arătăm ce sunt premisele necesare ale demonstrației și care este caracterul lor[49]. În primul rând, să definim ce înțelegem prin „valabil despre toți", „în sine" și „universal"[50]. Numesc „valabil despre toți" ceea ce este valabil în toate cazurile, nu în unul da și în altul nu; și în toate timpurile, nu numai acum, iar altă dată nu; de exemplu, animal este valabil despre orice om. Și dacă este un adevăr a spune: „acesta este un om", atunci este tot așa de adevărat a spune: „acesta este un animal", și dacă una este adevărată acum, și cealaltă este adevărată tot acum. O constatare corespunzătoare se poate face despre punct ca conținut în orice linie[51]. Dovada acestui lucru stă în obiecția pe care credem că o ridicăm contra acelui „valabil despre toți", când întrebăm dacă ceva este adevărat numai într-un caz și la un moment dat[52]. Numesc „în sine" toate atributele care aparțin esenței[53]; de exemplu, linia aparține triunghiului, punctul liniei; căci „substanța"[54] triunghiului și liniei este alcătuită din aceste elemente, care se cuprind în noțiunea ei. Apoi, în al doilea rând, numesc „în sine" atributele care aparțin unor anumite subiecte, iar acestea sunt cuprinse în definiția proprie a atributelor. Astfel, drept și curb aparțin liniei, pereche și

---

decât este. Știința demonstrativă este necesară. Necesară este concluzia, fiindcă necesare sunt și premisele.

[49] Până aici Aristotel a făcut afirmații ușor de înțeles: demonstrația este cunoașterea absolută, fiindcă nu poate fi altfel decât este, fiindcă așadar este necesară și adevărată. Greutatea începe când ne întrebăm: în ce condiții se constituie demonstrația din premise necesare, adică în ce constă necesitatea premiselor ce servesc demonstrației.

[50] Trei sunt condițiile pe care trebuie să le îndeplinească premisele necesare: 1) predicatul să fie valabil pentru întreg subiectul; 2) predicatul să exprime esența subiectului; 3) predicatul să fie el însuși universal. Urmează cercetarea fiecăreia din cele trei condiții.

[51] A fi valabil „despre toți" (κατὰ παντός) este prima condiție, care are două aspecte: a) este valabil pentru fiecare caz, în exemplul de față, pentru orice om sau pentru orice punct; b) este valabil pentru orice timp.

[52] Expresia „valabil despre toți" este aplicată în același fel chiar de la începutul *Analiticii prime* (I, cap. 1).

[53] A doua condiție: predicatul reprezintă ceva „în sine" (καθ' αὐτό), iar în sine se confundă cu *esența*, cu „ceea ce este " (τὸ τί ἐστι) lucrul însuși.

[54] Cum se știe din *Categorii*, substanța (οὐσία) poate însemna și „individualul" și „generalul" (esențialul) care determină individualul, adică îl face să fie „ceea ce este".

73 b nepereche, prim și compus, pătrat și romb, numărului[55], și toate acestea se cuprind în noțiunea care exprimă ce anume există, linia ori numărul[56].

De asemenea, din toate celelalte atribute, numesc atribute în sine pe acelea care aparțin subiectului respectiv; pe când atributele care nu aparțin în nici unul din aceste două moduri subiectului lor le numesc accidente sau întâmplări, de exemplu, muzical ori alb este un accident al animalului[57].

Mai departe, „în sine" este ceea ce nu este enunțat despre vreun alt subiect; de exemplu, la „mergător", cel care merge sau este alb este altceva[58]. Dimpotrivă, substanța sau tot ce înseamnă „acest ceva"[59] determinat nu este altceva, în afară de ceea ce este. Deci ceea ce nu este enunțat despre un subiect îl numesc „în sine"; ceea ce este enunțat despre un subiect îl numesc accident ori întâmplare.

În alt sens apoi, ceva care revine unui lucru datorită naturii sale este în sine; ceva care nu revine datorită naturii sale este accident. De exemplu, „în timpul mersului, a fulgerat"; fulgerul nu se datora mersului; trebuie să zicem deci că a fost un accident. Dacă, pe de altă parte, ceva revine unui lucru datorită naturii sale, îi aparține în sine; de exemplu,

---

[55] Număr pătrat — număr cu factori egali; număr rombic — număr cu factori inegali.

[56] A doua definiție a esenței sau a lui „în sine" păstrează prima definiție, anume că esența (atributul) aparține subiectului. Acum se adaugă că și subiectul intră în definiția predicatelor; astfel, nu putem defini drept și curb fără subiectul căruia ele îi aparțin, fără linie. Drept și curb sunt „în sine" al liniei, dar ele nu pot fi definite fără să admitem că linia se cuprinde în definiția lui „în sine" (dreptului și curbului). Cum vedem, Aristotel întrebuințează termenul de „în sine" într-un sens special: „în sine" este esențialul. Moderniii îl întrebuințează într-un sens apropiat celui aristotelic, fiindcă opun „în sine" relativului, „prin altul" sau „față de altul". În dialectica hegeliană, „în sine" are alt sens: „în sine" este noțiunea cu toate determinările ei (genuri, specii, subspecii), însă implicite, nedezvoltate. Îndată ce conținutul noțiunii este dezvoltat, noțiunea devine „pentru sine". Acești termeni, „în sine" și „pentru sine" au fost utilizați și în filozofia contemporană.

[57] Aristotel opune *accidentalul* esențialului, sau lui „în sine". Atributele accidentale nu aparțin „în sine" sau esențial, ci accidental, fiindcă pot fi pierdute sau pot să nu fie posedate. Esențialul nu poate fi pierdut, ci trebuie să fie posedat.

[58] Mergător și alb presupun ceva care merge și este alb, deci un substrat sau o substanță cărora le aparțin acele însușiri, dar care ea însăși nu aparține altcuiva, nu este atribut.

[59] Individualul, (τόδε τι). Substanța (οὐσία) este individualul (τόδε τι), care nu aparține altcuiva.

dacă o vită moare, când i se taie gâtul și datorită tăierii. Căci tăierea a fost cauza morții, iar moartea n-a fost o „coincidență" a tăierii[60].

Deci, în ce privește sfera celor cunoscute în sensul propriu, toate atributele, care sunt numite în sine, fie în sensul că subiectele lor sunt conținute în ele, fie în sensul că ele sunt conținute în subiectele lor, sunt totodată necesare și prin sine[61]. Căci este imposibil pentru ele să nu aparțină subiectelor lor — ori absolut[62], ori în contrarul lor; de exemplu, o linie trebuie să fie ori dreaptă, ori curbă; un număr, ori pereche, ori nepereche[63]. Căci, în genul contrar unui atribut este ori privația, ori contradictoriul său[64]; de exemplu, la numere, ceea ce nu este nepereche este pereche, întrucât în această sferă, pereche este un consecvent natural al lui nepereche. Așadar, dacă orice predicat trebuie să fie ori afirmat, ori negat despre un subiect, atributele în sine trebuie să fie legate de subiectul lor cu necesitate.

Astfel am stabilit distincția între atributul „valabil despre tot" și „în sine"[65].

---

[60] Potrivit exemplelor înșirate despre acest al patrulea sens al lui „în sine" (esențial), este „în sine" ceea ce este legat de un lucru printr-un raport cauzal, deci datorită naturii sale. Așa este deosebirea în codul penal dintre uciderea cu premeditare și uciderea din imprudență. „În sine" aici are înțelesul de legătură esențială, într-un chip sau altul.

[61] Termenul de „în sine" (καθ' αὑτό) revine adesea la Aristotel și este mai clar decât acela de esență („ce este" un lucru). El va fi folosit la definiție. În adevăr, definiția exprimă „în sine" al lucrului. În acest pasaj, Aristotel recunoaște ca sensurile proprii ale lui „în sine" primele două: a) ceea ce aparține ca esență unui subiect; b) și invers, subiectul care aparține esenței. Celelalte două sensuri sunt: c) nu aparține la ceva străin, ci propriului obiect; d) aparține obiectului *prin sine* și *necesar*.

[62] Apartenența *prin sine* și *necesară* este absolută, când atributul este unic și indisolubil legat de subiect, ca mișcarea legată de materie, rațiunea de om, caldul de foc, recele de zăpadă.

[63] Dar există și o altă apartenență *prin sine* și *necesară:* când subiectului îi aparține sau un atribut (pereche), sau contrarul său (nepereche). Dialectica hegeliană admite că implicit aparțin amândouă și că numai explicitarea prin intelect introduce alternativa: sau un atribut, sau altul. Aristotel bănuiește posibilitatea dialectică a unuia și altuia, dar în logica sa „intelectuală", admite numai necesitatea apartenenței alternative: este necesar ca o linie să fie sau dreaptă, sau curbă, deși în linie se cuprind *și una și alta,* după cum tot ce nu este nepereche este pereche, și invers.

[64] Aristotel distinge doi contrari: privație (nepereche) și contradicție (non-pereche). În ambele cazuri, unul trebuie să aparțină subiectului.

[65] S-au explicat până acum primii doi termeni: „a fi enunțat despre toți" și a fi „în sine" sau esențial. Urmează al treilea: ce este „universalul" (τὸ καθόλου), care aici are un alt sens decât „a fi enunțat despre toți", ca în *Despre interpretare* și *Analitica primă.*

Numesc „universal" un atribut, care aparține oricărui subiect, în sine și întrucât el este ceea ce este; de unde urmează clar că toți universalii sunt legați cu necesitate de subiectele lor[66]. Atributul „în sine" și, „întrucât este ceea ce este" sunt identice. De exemplu, punct și dreaptă aparțin liniei în sine, pentru că acestea aparțin liniei întrucât este linie; și triunghiul ca triunghi are două unghiuri drepte, pentru că este în sine egal cu două unghiuri drepte.

Un atribut aparține universal unui subiect când se poate arăta că el aparține oricărui caz al acelui subiect și anume când îi aparține în primul rând[67]. Așa, de exemplu, egalitatea unghiurilor sale cu două unghiuri drepte nu este un atribut universal al oricărei figuri. Căci, deși este posibil de arătat că o figură are unghiurile sale egale cu două unghiuri drepte, acest atribut nu poate fi demonstrat despre orice figură luată la întâmplare, și nici nu se iau pentru demonstrație figuri la întâmplare. Căci și un pătrat este o figură, dar unghiurile lui nu sunt egale cu două unghiuri drepte. Pe de altă parte, orice triunghi isoscel are și el unghiurile sale egale cu două unghiuri drepte, dar triunghiul isoscel nu este subiectul prim și originar al acestui atribut, ci prioritatea o are triunghiul. Astfel, ceea ce este demonstrat la un triunghi oarecare și prim, anume că are unghiurile sale egale cu două unghiuri drepte, ori că posedă oricare alt atribut, îi aparține ca atribut universal. Demonstrația în sensul propriu constă în a dovedi că atributul aparține universal

---

[66] Așadar, „universalul" are aici un sens mai restrâns. Nu este simpla apartenență la toți (*de omni*), ci apartenența numai la anumiți indivizi, așa încât între subiectul căruia îi aparține și predicatul apartenent există reciprocitate, adică subiectul însuși se află în predicat. Astfel, omul are facultatea de a râde întrucât este om, adică „întrucât este ceea ce este". Sensibilitatea aparține omului nu numai ca om, ca ceea ce este el „în sine", ci ca animal. În sensul lui Aristotel, „universal" este aici ceea ce aparține numai unei anumite specii sau numai unui anumit gen. De asemenea, pentru Aristotel, universalul este legat indisolubil de necesar, adică universalitatea duce la necesitate. Se poate spune că a treia condiție, „universalul", le rezumă pe celelalte două: „aparține la toți" și există „în sine" sau esențial.

[67] Un atribut aparține universal unui subiect, dacă îi aparține în toate speciile lui și dacă îi aparține originar, adică în primul rând, de exemplu, că unghiurile însumate dau două unghiuri drepte este valabil pentru orice specie de triunghi și este valabil despre triunghi în primul rând, originar. Nu orice figură îndeplinește această condiție și nu numai anumite triunghiuri, ci toate triunghiurile sau triunghiul ca atare.

acestui subiect[68]; în timp ce dovada apartenenței lui la alte subiecte este demonstrație numai într-un înțeles secundar și neesențial. Tot așa, egalitatea cu două unghiuri drepte nu este un atribut universal al isoscelelor, ci are o aplicație mult mai largă. 74 a

5

<Cauzele erorilor în ce privește universalitatea demonstrației>

Nu trebuie să pierdem din vedere, că adesea cădem în eroare, pentru că nu avem un prim universal demonstrat în sensul în care noi gândim că îl avem[69]. Și facem această eroare sau când, în afară de un individ sau de câțiva indivizi, nu găsim nici o noțiune mai înaltă[70]; sau când obținem una la lucruri de specii diferite, fără ca ele să aibă un nume propriu[71]; sau când, în sfârșit, întregul, despre care se face demonstrația, este luat în realitate numai sub aspectul părților[72]. Căci atunci

[68] Aceasta este caracteristica oricărei demonstrații științifice. Ea întrunește aceste două condiții: a) este universală sau valabilă pentru obiectul dat; b) este valabilă originar, primordial, pentru acest obiect, așa încât obiectul și atributul lui au o extensiune egală. Există demonstrații ce depășesc obiectul dat, de exemplu, demonstrații numai pentru triunghiul isoscel; aceste demonstrații au loc numai într-o anumită privință, care nu este esențială sau proprie.

[69] Capitolul arată ce însemnătate are pentru Aristotel a treia condiție a necesității unei propoziții demonstrate: *universalul*. Însemnătatea universalului în știință fusese subliniată mai de mult, îndeosebi de Socrate, iar logica, sistematizată de Aristotel, trebuia să accentueze rolul universalului în cunoașterea științifică. În acest scop, Aristotel înșiră erorile în demonstrația universală. Eroarea obișnuită este părerea că am demonstrat universal obiectul dat, în timp ce am demonstrat un alt obiect legat de acel universal, în genere inferior lui. Demonstrația valabilă se aplică la obiectul propriu, originar.

[70] Întîia eroare este demonstrația limitată la un individ, chiar dacă este singurul din specia sa. Dacă cumva demonstrația izbutește, explicația este că ea se referă la ceva universal. Fără noțiunea universală, demonstrația la nivelul unui individ sau al cîtorva nu este o demonstrație, fiindcă nu merge pînă la universalul sau noțiunea de care depinde individualul.

[71] A doua eroare constă în demonstrarea unui universal, adică a unui gen, la diferitele lui specii, fără să găsim un nume pentru acel universal. O ilustrare a cazului va fi dată mai jos la transponibilitatea membrilor unei proporții aplicabilă la numere, linii etc.

[72] A treia eroare este mai complicată. Universalul demonstrat are un nume, și demonstrația s-a făcut în numele lui, însă numai la aspectele lui particulare, la „părțile"

demonstrația va fi adevărată despre părți și va fi valabilă pentru tot, și totuși demonstrația nu se va aplica la acesta ca ceva prim și universal. Eu spun însă că o demonstrație este valabilă despre un subiect prim ca atare, când ea se referă la un universal prim. Cazul poate fi exemplificat așa. Dacă s-ar demonstra că anumite linii drepte sunt paralele, întrucât unghiurile formate de o secantă perpendiculară pe ele sunt unghiuri drepte, s-ar putea presupune că acesta este subiectul propriu al demonstrației, ca și cum ar fi adevărată despre toate dreptele. Dar nu este așa, pentru că paralelismul lor depinde nu de faptul că aceste unghiuri ar fi egale cu două drepte într-un anumit caz, ci numai de faptul că ele sunt egale cu două drepte totdeauna[73]. Un alt exemplu pentru primul caz ar fi următorul: dacă isoscelul ar fi singurul triunghi, s-ar părea că el are ca isoscel unghiurile egale cu două unghiuri drepte. Un exemplu pentru cazul al doilea este legea că membrii unei proporții sunt permutabili. Permutabilitatea se obișnuia a fi demonstrată pe rând despre numere, linii, solide și timpuri, deși ea putea fi dovedită despre toate acestea printr-o simplă demonstrație. Fiindcă nu există un nume simplu care să denote identitatea numerelor, lungimilor, duratelor și solidelor, și fiindcă acestea difereau în mod specific una de alta, această proprietate era dovedită pentru fiecare din ele separat. Astăzi însă, dovada este universală, pentru că ele nu posedă acea proprietate, întrucât sunt linii, ori numere, ci întrucât ele exprimă un caracter

---

sau speciile lui. Demonstrația, pentru a fi valabilă, trebuie să se aplice la universalul prim, nu la universalii subordonați lui, care conțin aspecte secundare, străine lui. Ilustrarea de către Aristotel a acestui caz de natură geometrică nu permite vreo interpretare. Este vorba de demonstrarea că două linii sunt paralele. Dacă pentru demonstrație se recurge la o secantă și se arată că fiecare din unghiurile ei este un unghi drept și deci că amândouă dau două unghiuri drepte, demonstrația este parțială, pentru că secanta poate da și altfel de unghiuri. Esențialul este ca cele două unghiuri, oricum ar fi ele, să dea două unghiuri drepte.

[73] Urmează exemple de cele trei feluri de erori. Ele sunt împrumutate din geometrie, din matematică în genere, care este pentru Aristotel modelul de știință demonstrativă. Două sunt erorile principale: a) se demonstrează la un universal inferior ceea ce este valabil pentru un universal superior; b) se demonstrează la cazurile (speciile) unui universal, în mod separat, ceea ce trebuie demonstrat la gen, la universalul prim. Exemplu de prima eroare este demonstrarea la triunghiul isoscel, ca și cum el ar fi singurul triunghi. Eroarea a doua este exemplificată prin permutabilitatea membrilor unei proporții în fiecare caz în parte: geometrie, aritmetică, stereometrie, timp în fizică. Ceea ce este demonstrat cu osteneală la fiecare caz, poate fi demonstrat luminos la universalul care cuprinde speciile.

determinat, pe care noi îl considerăm ca universal. De aceea, chiar dacă cineva dovedește despre fiecare fel de triunghi că unghiurile lor sunt egale cu două unghiuri drepte, fie prin aceeași dovadă, fie prin altele diferite, după caz, totuși atâta timp cât cineva tratează separat echilateralele, scalenele și isoscelele, el nu știe încă, decât doar în mod sofistic[74], că triunghiul are unghiurile egale cu două unghiuri drepte, și nici nu știe că triunghiul are această proprietate în mod universal, chiar dacă nu există nici un alt fel de triunghi. Căci nu se știe că triunghiul ca atare are această proprietate, nici chiar că „toate" triunghiurile o au în sensul numeric. Formal, nu știm dacă în demonstrația noastră intră toate triunghiurile, chiar dacă n-ar exista nici unul care să nu fie cunoscut[75].

Când este oare cunoașterea noastră lipsită de universalitate și când este ea o cunoaștere absolută?[76] Dacă triunghiul este identic în esență cu echilateralul, sau cu fiecare în parte, sau cu toate echilateralele la un loc, atunci, evident, noi avem cunoaștere absolută; dar dacă, pe de altă parte, lucrul nu stă așa, ci atributul aparține echilateralului ca triunghi, atunci cunoașterea noastră rămâne lipsită de universalitate[77]. Dar, va întreba cineva, aparține acest atribut[78] oare subiectului ca triunghi, ori ca isoscel? Când aparține el subiectului în mod originar? (Și despre care subiect se poate demonstra că aparține universal?[79])

---

[74] „Sofistic" înseamnă aici confundarea aspectului secundar, accidental cu aspectul esențial. Sofismul constă, în genere, în confundarea aspectelor deosebite.

[75] Chiar dacă propoziția celor două unghiuri drepte ar fi demonstrată la *toate* unghiurile particulare, n-am cunoaște propoziția *generală* referitoare la triunghi ca atare. La fiecare triunghi particular există ceva secundar care tulbură puritatea demonstrației aplicată la triunghi în genere.

[76] Cunoaștere universală și cunoaștere absolută sunt sinonime, fiindcă amândouă înseamnă cunoaștere prin ἀπόδειξις (demonstrație). Aristotel începe să înșire reguli pentru evitarea celor trei erori arătate mai înainte.

[77] Demonstrația inferiorului (a speciei, a părții) poate avea o valoare universală, dacă inferiorul este identic cu superiorul universal. Acesta este un caz rar. De obicei, eroarea decurge din confundarea individului cu specia, a speciei cu genul, a inferiorului cu superiorul. Întrebarea pe care trebuie să ne-o punem este dacă un atribut (aici: a fi egal cu două unghiuri drepte) aparține triunghiului ca atare sau triunghiului isoscel sau echilateral.

[78] Atributul de care este vorba este atributul sau esența triunghiului de a avea suma unghiurilor egală cu două unghiuri drepte.

[79] Aristotel caută o regulă pentru descoperirea universalului originar, prim, căruia îi aparține atributul, esența, acel *în sine*. Pentru aceasta va fi nevoie de abstractizare,

Evident, aceluia căruia acest atribut îi aparține în primul rând, în urma abstractizării. Astfel, unghiurile unui triunghi isoscel de bronz sunt egale cu două unghiuri drepte; dar dați la o parte *bronz* și *isoscel*, și atributul
74 b rămâne. Dar dacă eliminăm figura ori limita, atributul dispare. Adevărat, însă figura și limita nu sunt primele diferențe a căror eliminare suprimă atributul[80]. Atunci ce este întâi? Dacă este triunghiul, atunci va fi în puterea triunghiului ca atributul să aparțină tuturor celorlalte subiecte, despre care el poate fi enunțat, și triunghiul este subiectul pentru care demonstrația este universală.

6

<Premisele demonstrației trebuie să fie necesare și esențiale>

Cunoașterea demonstrativă rezultă din principii necesare, pentru că obiectul științei nu poate fi altfel decât este[81]. Atributele care

---

adică de eliminarea a tot ce este secundar, neesențial. Astfel, egalitatea cu două unghiuri drepte este atributul triunghiului ca atare, nu a unui anumit triunghi.

[80] Regula cere ca procesul de abstractizare pentru a descoperi subiectul unui atribut să nu meargă în jos, dar el nu trebuie să meargă nici în sus. Desigur, triunghiul nu există fără figură sau fără liniile care îl limitează, dar atributul în discuție nu aparține nici figurii, nici liniilor ce o limitează.

[81] Capitolul cercetează principiul general al demonstrației: necesitatea ei. Demonstrația necesară este concluzia necesară, adică o propoziție care nu poate fi gândită altfel decât este, iar concluzia necesară rezultă din principii (premise) necesare. Se înțelege de la sine că, pentru Aristotel, necesitatea există nu numai în gândire, ci și în natura lucrurilor. Sunt necesare principiile (premisele) care întrunesc două condiții: a) exprimă ceva general sau universal, o noțiune (*logos*); b) exprimă ceva general *în sine* sau esențial, în cele două sensuri cunoscute în capitolul precedent. Știința apodictică este cunoașterea esenței lucrurilor, a determinărilor datorită cărora un lucru este ceea ce este, pe scurt, este cunoașterea noțiunii lucrurilor. Căci despre un lucru nu există decât o singură noțiune, care cuprinde în sine toate speciile și subspeciile. Dintre gânditorii moderni, cel mai aproape de concepția aristotelică a științei este Hegel: știința este cunoașterea esenței lucrurilor, iar noțiunea unui lucru este unică, cum este și esența lui. Noțiunea cuprinde în sine toate speciile și subspeciile cele mai contrare și contradictorii. Contradicția este semnul adevărului și realității depline. Aristotel ține să precizeze însă că, din atributele (speciile) unui gen, numai *unul* aparține necesar subiectului, celălalt *poate* numai să-i aparțină.

aparțin în sine subiectelor lor sunt necesare, pentru că atributele în sine sunt sau în natura esențială a subiectelor lor, sau conțin subiectele în propria lor natură. (Din perechile de opoziții, pe care ultima clasă le cuprinde în sine, un membru ori altul aparține necesar subiectelor). Urmează de aici că premisele silogismului demonstrativ trebuie să aibă însușiri de felul arătat. Căci toate atributele aparțin lucrurilor ori în acest fel, ori accidental, iar atributele accidentale nu sunt necesare subiectelor lor[82].

Trebuie să vorbim așa, sau să luăm drept punct de plecare că demonstrația este necesară și că o concluzie demonstrată nu poate fi altfel decât este și, prin urmare, că concluzia trebuie să rezulte din premise necesare. Căci, deși putem conchide din premise adevărate fără a demonstra, totuși, din premise necesare conchidem numai dacă demonstrăm — și în aceasta se vădește caracterul distinctiv al demonstrației[83]. Că demonstrația pornește de la premise necesare, se vede din faptul că, în contra celor care pretind că au făcut o demonstrație se ridică obiecția că premisa nu este un adevăr necesar — fie că suntem convinși că lucrurile ar putea sta altfel, fie că o spunem așa pentru a ne opune argumentării adversarului[84]. Aceasta arată cât de naivi sunt cei care cred că au ales bine principiile, dacă pornesc de la o propoziție probabilă și chiar adevărată, cum procedează sofiștii[85], pentru care a ști este a avea știința[86]. Căci probabilul sau neprobabilul nu este principiul, ci principiu poate fi numai ceea ce este prim în genul care constituie subiectul

---

[82] Atributele aparțin lucrurilor sau accidental sau în sine, esențial. În sine, esențial și necesar sunt termeni reciprocabili. Accidentalul se opune esențialului, ca și necesarului.

[83] Aristotel deosebește între adevărat și necesar. Orice silogism poate avea premise adevărate, dar numai silogismul demonstrativ are premise necesare. Deci nu este destul ca premisele să fie adevărate, pentru ca silogismul să fie demonstrativ. Necesitatea este inerentă substanței, fiindcă substanța există „în sine". De aceea, obiectele științei nici nu le putem gândi altfel, nici nu se pot comporta în realitate altfel.

[84] Este de reținut că Aristotel recunoaște că necesitatea poate fi simulată, adică ceea ce *nu* este necesar poate fi prezentat ca atare, după cum ceea ce este necesar poate fi prezentat ca probabil — caz mai rar.

[85] După comentatorul antic Temistios, ar fi vorba de Protagoras.

[86] Propoziția este obscură și a fost comentată diferit de cei vechi, ca și de moderni. Interpretarea obișnuită este următoarea: sofiștii susțineau că știe ceva numai cel care știe ce este știința în genere; în realitate, cel care știe ceva, știe de acest lucru, dar aceasta nu înseamnă că el este în posesia cunoașterii necesare și universale.

demonstrației; și apoi, nu orice adevăr este propriu pentru subiectul în discuție[87].

O altă dovadă că concluzia trebuie să se sprijine pe premise necesare este următoarea: acolo unde demonstrația este posibilă[88], dar nu posedăm cauza, nu există o cunoaștere științifică[89]. Dacă presupunem, de exemplu, un silogism în care, deși A este valabil cu necesitate despre C, totuși B, termenul mediu al demonstrației, nu este cu necesitate legat de A și C, atunci nu se cunoaște cauza. Căci concluzia nu-și datorează necesitatea termenului mediu, doarece concluzia este necesară, deși termenul mediu poate să nu fie. Mai departe[90], dacă cineva nu cunoaște în prezent un lucru, deși încă reține mersul argumentării, iar el însuși continuă să existe ca și lucrul însuși, și nici n-a uitat ce știa, atunci el nu avea cunoștință nici mai înainte. Căci termenul mediu, nefiind necesar, poate să fi pierit în acest interval. Dacă este așa, cineva, deși continuă să subziste ca și lucrul însuși, și deși el încă reține mersul

---

[87] Ceea ce este accidental poate fi adevărat sau numai probabil, dar nu necesar. Necesar este numai ceea ce rezultă din principiile genului sub care intră tema dată. Și nu tot ce este adevărat este propriu acestui gen, ci numai propozițiile cunoscute intuitiv prin Noûs și, de aceea, necesare.

[88] *Posibil* se referă la propozițiile care pot fi demonstrate, spre deosebire de axiome, a căror demonstrație nu este nici posibilă, nici necesară.

[89] Aristotel vorbește aici de încă o condiție a cunoașterii necesare. Nu este destul ca concluzia să fie necesară pentru a avea o demonstrație, ci trebuie să fie necesar și mijlocul, adică trebuie să cunoaștem și cauza, termenul mediu. Termenul mediu trebuie să fie legat necesar cu cei doi termeni extremi. Această condiție este de la sine înțeleasă. Concluzia nu poate fi necesară dacă nu sunt necesare premisele, al căror pivot este termenul mediu. Pentru Aristotel, termenul mediu are rolul de cauză.

[90] Urmează o argumentare obscură, care continuă pe cea precedentă și o consideră într-o situație nouă, probabil subliniată de o obiecție sofistică. Situația nouă se referă la acea cunoștință insuficientă produsă de un termen mediu (cauză) lipsit de necesitate. S-ar putea întâmpla ca cel care a făcut un astfel de silogism să fi reținut desfășurarea lui și să continue a exista el însuși; de asemenea, lucrul însuși din raționament să subziste fără ca totuși să mai fie cunoscut. Aici sunt patru cazuri de pierdere a unei științe: 1) raționamentul nu mai este reținut de subiect în desfășurarea lui; 2) subiectul însuși a dispărut; 3) obiectul sau lucrul însuși a dispărut; 4) în sfârșit, subiectul însuși l-a uitat cu totul. În afară de aceste cazuri, care nu afectează serios natura demonstrației, se mai poate ca termenul mediu (cauza) să fi pierit. Această dispariție arată că termenul mediu (cauza) nu este necesar, căci o cauză adevărată, necesară nu piere. O dată cu dispariția termenului mediu, știința nu mai este aceea dinainte sau, mai degrabă, nu mai există știință propriu-zisă.

argumentării, totuși el nu are nici o cunoștință, și de aceea n-avea cunoștință nici înainte. Chiar dacă termenul mediu n-a pierit în momentul actual, dar este expus să piară, consecința este posibilă și se poate întâmpla. Dar, într-o astfel de condiție, nu poate exista cunoștință. 75 a

Când concluzia este necesară, termenul mediu prin care ea este dovedită se poate totuși să nu fie necesar[91]. Căci putem să deducem necesarul chiar dintr-o premisă care nu este necesară, întocmai cum putem deduce adevărul din neadevăr. Dar dacă mediul este necesar, și concluzia trebuie să fie necesară; întocmai după cum premise adevărate dau întotdeauna o concluzie adevărată. Astfel, dacă A este enunțat ca necesar despre B, și B despre C, atunci A este enunțat ca necesar despre C. Dar când concluzia nu este necesară, nici mediul nu mai poate să fie necesar. Astfel, să luăm A enunțat ca nenecesar despre C, dar necesar despre B, și să luăm B enunțat ca necesar despre C; atunci A, de asemenea, va fi enunțat ca necesar despre C. ceea ce prin ipoteză nu este așa[92].

Deoarece cunoașterea demonstrativă trebuie să fie o cunoaștere necesară, evident că ea trebuie să fie obținută printr-un termen mediu necesar; altminteri, cel care are o asemenea concluzie nu va ști nici cauza, nici faptul că concluzia sa este o conexiune necesară[93]. Căci, sau va lua greșit nenecesarul ca necesar, și va crede în necesitatea concluziei fără a o ști, sau nici chiar nu va crede aceasta, în care caz va fi deopotrivă de ignorant, fie că cunoaște simplul fapt din premise mijlocite, fie că cunoaște cauza din premise nemijlocite[94].

---

[91] Aristotel a arătat în *Analitica primă* II, cap. 2–4, că, întocmai cum din premise false poate rezulta o concluzie adevărată, tot așa din premise posibile (contingente) poate rezulta o concluzie necesară.

[92] Dacă pornim de la ipoteza, care va fi concluzia, că A nu aparține necesar lui C, nu o vom putea deduce din premisele *A aparține necesar lui B* și *B aparține necesar lui C*. Concluzia acestora este *A aparține necesar lui C*, în timp ce prin ipoteză, am admis că este numai posibil ca A să aparțină lui C.

[93] Se pare că Aristotel vrea să întâmpine o obiecție posibilă împotriva afirmației sale că o concluzie necesară rezultă și din premise contingente (posibile), după ce înainte susținuse că o concluzie necesară (o cunoaștere demonstrativă) rezultă din premise necesare, adică numai din legarea necesară a termenului mediu cu termenul major și minor. Aristotel răspunde recurgând la posibilitatea unei iluzii logice: credem că mediul este legat necesar, și de aceea cunoașterea este greșit considerată demonstrativă.

[94] Sau nici măcar nu vom crede, dacă știm că termenul mediu poate mijloci numai *că* ceva *există*, nu din ce cauză există, sau dacă știm nemijlocit că concluzia este

Despre accidente, care nu există în sine, potrivit definiției date de noi atributelor în sine, nu există cunoaștere demonstrativă[95]. Căci, deoarece accidentul de care vorbesc aici[96] poate tot așa de bine să nu aparțină subiectului, nu se poate dovedi necesitatea concluziei. Dar poate se va ridica obiecția: pentru ce în dialectică, dacă concluzia nu este necesară, să se formuleze întrebări determinate despre astfel de accidente? N-ar fi oare rezultatul același, dacă se formulează orice fel de întrebări la întâmplare și apoi s-ar trage o concluzie?[97] Soluția este că prin întrebări trebuie să admitem premise, nu pentru că concluzia ar fi necesară din cauza premiselor concedate prin întrebări, ci pentru că trebuie să afirmăm concluzia, dacă afirmăm cele cuprinse în răspunsurile la întrebări, și să o afirmăm ca un adevăr, dacă acelea sunt adevărate[98].

Deoarece în fiecare gen sunt necesare atributele în sine, care sunt posedate esențial de subiectele ca atare, este clar că atât concluziile cât și premisele demonstrațiilor care dau o cunoaștere științifică se referă la ceea ce există în sine[99]. Căci accidentele nu sunt necesare, așa încât nu cunoaștem necesar cele cuprinse în concluzie, chiar dacă ele sunt totdeauna așa, dar nu sunt în sine, ca în silogismele fundate pe semne, căci aici nu vom cunoaște ca fiind în sine ceea ce există totuși în sine,

---

necesară prin *conținutul ei*, nu prin demonstrarea ei ca necesară, deoarece demonstrația necesară presupune un termen mediu necesar, adică legat necesar de ceilalți doi termeni.

[95] Aristotel se folosește și de expresia „accidente în sine" (συμβεβηκότα καθ' αὑτά), pentru a desemna atributele esențiale. În sensul general și propriu, „accidentul" se opune esențialului. Există, prin urmare, o cunoaștere necesară, apodictică a „accidentelor în sine". Terminologia aristotelică rămâne nestabilă.

[96] E vorba de accidentul pur, care nu există în sine, legat de substanță. Prin definiția sa, accidentul este ceea ce poate să aparțină, dar și să nu aparțină substanței.

[97] Obiecția privește deosebirea făcută de însuși Aristotel între știința demonstrativă (apodictică) și dialectica în sens socratico-platonic. În discuții, la întrebarea pusă se dă un răspuns primit ca adevărat. Dar prin discuție, răspunsul apare ca imposibil de acceptat. De ce să recurgem dar la dialectică, adică la întrebări cu răspunsuri provizorii, fiincă se referă la accidente, când avem o cunoaștere necesară?

[98] Aristotel recunoaște rolul dialecticii în cunoaștere. Dialectica este utilă în cercetarea problemelor în care nu putem obține de la început o concluzie necesară. Prin dialectică putem respinge un adversar și, astfel, ne apropiem de adevăr.

[99] Aristotel nu aduce nimic nou, ci repetă cele spuse înainte. Este necesar numai ceea ce este esențial sau *în sine*. Accidentele ca atare, dacă nu sunt „în sine", nu posedă necesitate.

nici nu vom cunoaște cauza[100]. Dar a cunoaște „pentru ce" există ceva înseamnă a cunoaște prin cauză. Trebuie să conchidem că atât mediul trebuie să aparțină termenului minor, cât și cel major termenului mediu[101].

7

<Premisele demonstrației trebuiau să aparțină aceluiași gen ca și concluzia>

Urmează că, în demonstrație, nu putem trece de la un gen la altul. Nu putem, de exemplu, dovedi adevăruri geometrice prin adevăruri aritmetice[102]. Căci trei elemente sunt cuprinse în demonstrație: 1) ceea ce este de demonstrat — adică atributul legat în sine de un gen; 2) axiomele, adică premisele demonstrației[103]; 3) genul, subiect în discuție, ale cărui atribute și proprietăți esențiale sunt date la iveală 75 b
de către demonstrație. Axiomele, ca premise ale demonstrației, pot fi

---

[100] Despre silogismele din semne (semn — σημεῖον), Aristotel a vorbit în *Analitica primă*, cartea a II-a, cap. 27. Aceste silogisme ne arată că ceva există, nu însă *pentru ce* sau cauza. Așa, de exemplu, din faptul că o femeie are lapte, deducem că este însărcinată sau că a născut. Legătura dintre prezența laptelui și sarcină nu este cauzală, ci cauza ar putea fi alta, căci laptele poate apărea și în alte împrejurări. De aceea, concluzia scoasă din simple semne nu este o cunoaștere științifică, nu este o adevărată demonstrație, deși concluzia este un fapt constant.

[101] Cu alte cuvinte, termenul mediu trebuie să fie legat necesar cu ceilalți termeni: termenul mediu aparține ca atribut esențial termenului minor și termenul major este un atribut esențial al termenului mediu: „om" (ca termen mediu) aparține esențial lui Socrate, iar „muritor" (termen major) aparține esențial „omului" (termen mediu).

[102] Aristotel formulează în acest capitol, ca și în altele (vezi, de exemplu, capitolul 9 aici) una din tezele fundamentale ale filozofiei sale: incomunicabilitatea genurilor. Fiecare demonstrație se desfășoară în cadrul unui gen determinat de obiecte, care posedă principiile și axiomele proprii. De aceea, este o eroare a aplica principiile unui gen (de exemplu, ale aritmeticii) la alt gen (de exemplu, la geometrie). Această convingere a fost, în sistemul aristotelic, un obstacol în calea progresului științific, realizat tocmai prin aplicarea matematicii la lumea fizică, și mai ales a unui domeniu matematic la alt domeniu matematic. Matematica a făcut prin Descartes un progres considerabil, în „geometria analitică", datorită aplicării aritmeticii la geometrie. Vom vedea că Aristotel limitează aplicarea acestui principiu metodologic, însă mai mult formal, abstract, decât concret.

[103] Prin axiome nu se înțelege numai *premisele unei anumite demonstrații*, ci toate principiile care comandă articulațiile sau structura unei demonstrații date.

identice; dar în cazul a două genuri diferite, cum ar fi aritmetica și geometria, nu se poate aplica demonstrația aritmetică la proprietățile mărimilor, decât numai dacă aceste mărimi sunt numere. Cum este posibilă transpunerea în anumite cazuri, vom arăta mai departe.

Demonstrația aritmetică și, la fel, demonstrațiile din celelalte științe se mențin la genul subiectului de demonstrat, așa încât, dacă demonstrația este transpusă de la o sferă la alta, genul trebuie să fie identic, ori absolut, ori într-o anumită privință același[104]. Dacă nu este așa, transpunerea este evident imposibilă, pentru că termenii extremi și mediul trebuie să provină din același gen[105]; altfel, predicatele, dacă nu aparțin în sine, trebuie să aparțină accidental. Și, de aceea, nu se poate dovedi prin geometrie că contrariile cad sub o singură știință[106], nici că produsul a două cuburi este un cub[107]. Nici nu se poate să demonstrăm o teoremă a unei științe cu ajutorul altei științe, afară numai dacă această teoremă este subordonată celeilalte științe (de exemplu. teoreme optice geometriei, ori teoreme armonice aritmeticii)[108]. Geometria, de asemenea, nu poate dovedi despre linii vreo proprietate pe care ele nu o posedă ca linii, adică în virtutea principiilor inerente genului propriu; ea nu poate arăta, de exemplu, că linia dreaptă este cea mai frumoasă linie ori că este contrarul cercului. Căci aceste calități nu aparțin liniilor în virtutea

---

[104] Transpunerea este permisă dacă obiectul asupra căruia sunt transpuse principiile unui gen este subordonat genului dat sau dacă noua știință este o parte subordonată a celei vechi. Aristotel separă strict numărul (aritmetica) și mărimea (geometria), de o parte, pe acestea de mișcare (fizica), de altă parte. Optica este, în anumită privință, subordonată geometriei. Optica posedă însă laturi care nu pot fi geometrizate.

[105] Cei trei termeni ai silogismului trebuie să aparțină aceluiași gen.

[106] Este un principiu, asupra căruia Aristotel revine constant, că „știința contrariilor este una". Principiul este dialectic. Nu geometria va demonstra un principiu atât de general, ci știința cea mai generală, filozofia, „prima filozofie", numită și „metafizică", adică o știință fundată pe cercetări speciale, pe rezultatele științelor. Ceea ce este *„primă* filozofie" în sine, în natura lucrurilor, este „metafizică" *pentru* noi, adică știința *ultimă*, întemeiată pe toate celelalte științe.

[107] Problema dublării cubului, deși se referă la figuri, presupune o construcție care depășește geometria plană și este de competența stereometriei. Unii interpreți cred că Aristotel vorbește de *numere* cuburi, nu de figuri.

[108] Aristotel admite, pe lângă aspectele geometrice ale opticii, aspectele aritmetice ale acusticii, ale teoriei armoniei. Matematizarea opticii și acusticii a progresat până în timpurile noastre. Aristotel numește aceste discipline „matematică fizică". nu fizica matematică, pentru a pune accentul pe matematică și a arăta că este vorba de o posibilitate a matematicii, nu a fizicii.

genului lor propriu, ci datorită altei proprietăți, căreia ele îi aparțin împreună cu alte genuri.

8

<Premisele demonstrației trebuie să fie etern valabile>

Este tot atât de evident că, dacă premisele de la care pornește silogismul sunt universale, concluzia unei atare demonstrații — demonstrație în sensul absolut — trebuie, de asemenea, să fie eternă. De aceea nu există demonstrație sau cunoaștere absolută despre lucrurile trecătoare, ci numai o cunoaștere prin accident, pentru că la cele trecătoare conexiunea atributului cu subiectul nu este universală, ci temporară și numai într-o anumită privință[109]. Dacă se face o astfel de demonstrație[110], una din premise trebuie să fie trecătoare și nu universală (trecătoare, pentru că numai dacă ea este așa și concluzia va fi trecătoare; nu este universală, pentru că predicatul va fi enunțat despre unele cazuri ale subiectului, dar nu despre altele); așa încât concluzia poate să fie valabilă numai la un moment dat — dar nu universal[111].

Același lucru este adevărat despre definiții[112], întrucât o definiție este ori un principiu, ori o concluzie a unei demonstrații, ori o

---

[109] Cunoașterea, fiind reflectarea realității, va fi accidentală, trecătoare, dacă realitatea cunoscută este accidentală, neesențială. Dimpotrivă, cunoașterea esențialului este etern valabilă. De aceea nu există demonstrație în domeniul realității pieritoare, ci numai în domeniul existenței eterne. Aristotel trece cu vederea că adevărul, deși reflectă realitatea, are caractere originale, așa cum cunoașterea se deosebește de existență. Adevărul unei realități pieritoare nu este însuși pieritor, ci numai începe să de a mai fi *acum* valabil. Adevărul piere numai dacă se dezvăluie ca eroare; în sine, el rămâne valabil pentru realitatea, chiar pieritoare, reflectată și exprimată în acel adevăr. „Temporară și numai într-o anumită privință" sunt două condiții care se opun apartenenței universale, adică în orice timp și în toate privințele.

[110] Este vorba de demonstrația al cărei obiect este accidentul, pieritorul.

[111] Pentru Aristotel, nu tot ce se întâmplă este necesar, ci alături de necesitate există întâmplarea, accidentalul. În cadrul realității, necesitatea și întâmplarea sunt strâns unite. Stagiritul nu admite o necesitate absolută în univers, cum va admite un gânditor modern, Spinoza.

[112] Aristotel abordează aici al doilea element al științei, alături de demonstrație: definiția (ὁρισμός). Demonstrația și definiția sunt unite prin raportarea lor la ceea ce este

demonstrație care se deosebește numai prin ordinea termenilor ei. Demonstrația și știința întâmplărilor frecvente — cum ar fi, de exemplu, a eclipselor lunii — sunt ca atare evident eterne; dar, întrucât nu sunt eterne, ele sunt particulare. Și ca eclipsa de lună sunt toate cazurile de același fel[113].

9

<Premisele demonstrației trebuie să fie proprii ei și nedemonstrabile>

Este evident că nimic nu poate fi demonstrat decât numai din propriile sale principii, deci că ceea ce este demonstrat aparține ca atare lucrului însuși[114]. Prin urmare, dovedirea chiar din premise adevărate,

---

esențial, în sine, la orice lucru. Definiția, care va fi cercetată pe larg în cartea a II-a a operei, exprimă determinările, notele esențiale ale unui obiect, însă nu toate determinările, ci genul cel mai apropiat și specia în care intră obiectul dat. Aristotel cunoaște trei feluri de definiții: a) definiția ca principiu sau premisă a unui silogism demonstrativ, de exemplu: „Orice om este un animal" sau: „Animal (predicat) aparține tuturor oamenilor (subiect)"; b) definiția ca concluzie a unei demonstrații, ori de câte ori termenul mediu servește ca să unim o specie cu genul ei; c) în sfârșit, definiția ca demonstrație prescurtată, deci o propoziție care se deosebește de demonstrație prin „poziția" (*thesis*) a cuvintelor. Definiția exprimă atributele esențiale ale unui subiect fără a recurge la demonstrație. Mai târziu, Aristotel va susține că definiția nu poate fi demonstrată, deoarece condiționează demonstrația ca premisă și concluzie, cum și fiindcă este demonstrația sub altă formă.

[113] Pasajul este deosebit de important. În adevăr, dacă demonstrația este valabilă numai pentru realitățile eterne și imutabile, și dacă știința este posibilă numai prin demonstrație, mai putem avea o știință a fenomenelor sau schimbărilor din natură, mai ales a acelora perfecte din cer, studiate de astronomie? Aristotel admite o demonstrație și o știință a întâmplărilor, cum sunt eclipsele sau fazele lunii. Dar și aici el distinge între cauza eclipsei, care este valabilă totodeauna, deci eternă, și împrejurările particulare, accidentale, care sunt variabile, accidentale, oricât ar fi de precisă prevederea eclipsei în ce privește timpul apariției ei, durata și mărimea ei.

[114] Aristotel pare că revine la acea importantă convingere a sa tratată înainte. În capitolul 6 arătase că premisele și concluzia sunt necesare și esențiale (în sine) sau universale; în capitolul 7 arătase tocmai ceea ce repetă acum, anume că premisele și concluzia trebuie să aparțină aceluiași gen sau domeniu, în capitolul 8 arătase că concluzia unei demonstrații este eternă. Acum întărește și dezvoltă cele spuse în capitolul 7. Întâi, el susține că toate concluziile demonstrate despre om trebuie să fie scoase din „lucrul

nedemonstrabile și nemijlocite, nu constituie știință. Astfel de dovezi sunt ca și aceea a lui Bryson despre cvadratura cercului[115]. Căci ele iau ca mediu un caracter comun — un caracter care poate să aparțină și altor 76 a
lucruri — și, prin urmare, astfel de dovezi se aplică deopotrivă la subiecte de gen diferit. De aceea, ele cer cunoașterea unui atribut aparținând numai accidental, nu aparținând subiectului ca atare. Altminteri, demonstrația n-ar fi fost aplicabilă la alt gen tot așa de bine[116].

Cunoașterea noastră despre legătura unui atribut oarecare cu un subiect nu este accidentală, dacă cunoaștem prin termenul mediu, în virtutea căruia atributul este inerent subiectului dat, după principiile proprii subiectului ca atare — de exemplu, dacă cunoaștem că proprietatea de a poseda unghiuri egale cu două unghiuri drepte revine acelui subiect, căruia ea îi aparține în sine și ca dedusă din propriile principii ale acelui subiect[117]. De aceea, dacă această proprietate aparține în sine celui căruia ea aparține, atunci mediul trebuie să aparțină aceluiași gen ca și termenul major și minor. Singurele excepții la această regulă sunt cazuri ca acelea cum ar fi teoremele armoniei, care sunt demonstrabile

---

însuși", adică din proprietățile sale esențiale, „în sine". Dar el adaugă încă ceva: chiar dacă concluzia este scoasă din premise adevărate, date imediat, nedemonstrabile, dar premisele nu aparțin domeniului sau lucrului demonstrat, ca esența lui, demonstrația nu este valabilă.

[115] Megaricul Bryson, micul socratic, probabil învățătorul lui Pyrrhon, care este fondatorul scepticismului, a încercat să dovedească cvadratura cercului, problemă care a preocupat intens pe geometrii antici: Bryson, pentru a calcula cvadratura cercului, a înscris în cerc un pătrat, care este firește mai mic decât cercul, iar cercul l-a înscris într-un pătrat mai mare, așa încât cercul se afla între cele două pătrate. Principiul calculului este următorul: lucrurile care sunt mai mari sau mai mici decât altele sunt egale între ele. Cum pătratul înscris în cerc și cercul însuși sunt mai mici decât pătratul cel mare, ele sunt egale. Aristotel obiectează că principiul depășește sfera pură a geometriei, a întinderilor, ca atare este comun și altor domenii, aici, aritmeticii

[116] Vom vedea că există și principii comune tuturor demonstrațiilor, dar aceste principii sunt „axiome", care sunt altceva decât principiile valabile pentru un anumit gen de lucruri. Deci demonstrația presupune două feluri de premise generale: axiomele, comune tuturor genurilor demonstrate, și principiile, proprii fiecărui gen.

[117] Demonstrația presupune două condiții: a) atributul trebuie să aparțină în sine subiectului, întrucât este acest subiect, deci atributul intră între principiile proprii subiectului dat; b) trebuie să existe un termen mediu sau o cauză a apartenenței în sine. De aceea și cauza (termenul mediu) este de aceeași esență sau de același gen. Pentru Aristotel, raportul dintre cauză și efect este analitic, presupune dar o identificare noțională a lor. Propoziția ce urmează în text confirmă existența raportului analitic între termenul mediu și termenii „extremi".

prin aritmetică[118]. Astfel de teoreme se dovedesc prin aceiași termeni medii ca și proprietățile aritmetice, dar cu o deosebire: *faptul* ca atare cade sub o altă știință (pentru că genul subiectului este altul), dar *cauza* lui cade sub o știință superioară, căreia îi aparțin esențial acele atribute[119]. Se vede din aceste excepții aparente că nici un atribut nu este absolut demonstrabil, decât numai prin propriile principii, care însă, în cazul acestor științe, au un caracter comun.

Nu este mai puțin evident că principiile proprii ale oricărui lucru sunt nedemonstrabile; pentru că principiile, din care ele ar putea să fie deduse, ar fi principiile a tot ce există, și atunci știința căreia ele îi aparțin ar poseda o suveranitate universală[120]. În adevăr, știe mai bine acela a cărui cunoaștere este dedusă din cauze mai înalte; căci cunoașterea sa rezultă din premise date dinainte, dacă ea derivă din cauze care sunt ele însele fără cauză. Prin urmare, dacă el știe mai bine și chiar foarte bine, și știința lui va fi o știință de un grad mai înalt sau chiar de gradul cel mai înalt. Dar, așa cum stau lucrurile, demonstrația nu este transponibilă la un alt gen, cu excepția arătată[121], când a fost vorba de aplicația demonstrațiilor geometrice la teoreme de mecanică ori optică, sau a celor aritmetice la demonstrarea teoremelor de armonie.

Este greu să fim siguri dacă știm ori nu, pentru că este greu să fim siguri dacă cunoașterea este bazată pe principiile proprii fiecărui lucru — ceea ce tocmai constituie adevărata cunoaștere. Noi credem că avem o cunoaștere științifică dacă am tras concluzii din premise adevărate și prime. Dar aceasta nu este de ajuns; concluzia trebuie să fie de același gen ca și premisele[122].

---

[118] Aristotel a prevăzut și unele abateri de la regula demonstrării în cadrul aceluiași gen, atunci când domeniul la care se extind principiile unui gen se subordonează acestui gen. Astfel este teoria armoniei („harmonica"). Sunetele, care de fapt aparțin unui anumit gen de realitate, au cauza sau „pentru ce" al lor în domeniul aritmeticii sau al numărării vibrațiilor pentru fiecare sunet.

[119] *Faptul* (ὅτι) sunetelor aparține unei științe inferioare; *cauza* (διότι) lor aparține unei științe superioare. De obicei, cauza aparține genului căruia aparține faptul.

[120] Aristotel face aluzie la „prima filozofie" sau „metafizica", deci la știința celor mai înalte principii ale „existentului ca existent", principii valabile pentru toate științele sau cel puțin pentru un grup din ele.

[121] Trimitere la capitolul 7 de aici. În ce privește excepțiile, în pasajul de față se adaugă mecanica, a cărei geometrizare (realizată de moderni) este cunoscută și lui Aristotel.

[122] Cunoașterea științifică sau perfectă trebuie să fie dedusă din principiile proprii, nu din principiile altei științe. Concluzia și premisele trebuie să fie omogene. Găsirea

10

<Principii comune și principii proprii>

Numesc principii în oricare gen acele elemente a căror existență nu poate fi demonstrată. În ce privește atât aceste adevăruri prime, cât și ceea ce este dedus din ele, înțelesul numelui este luat ca dat[123]. Existența principiilor trebuie să fie acceptată de la început; numai restul trebuie să fie demonstrat[124]. Astfel, de exemplu, noi acceptăm deopotrivă ceea ce înseamnă unitate, linie dreaptă și triunghi; dar, pe când la unitate și mărime admitem și faptul existenței lor, restul trebuie dovedit[125].

Dintre principiile utilizate în științele demonstrative, unele sunt proprii fiecărei științe, iar altele sunt comune, dar comune numai în sensul de analoge, fiind utilizate numai întrucât cad în genul ce constituie domeniul științei respective[126].

Principii proprii sunt, de exemplu, definițiile liniei și ale dreptei; principii comune sunt, de exemplu, „cantități egale scăzute din cantități egale dau resturi egale". Fiecare din aceste principii comune este suficient în cadrul genului de care se ocupă știința respectivă. Căci un principiu de acest fel va avea aceeași forță, chiar dacă nu este utilizat 76 b

---

principiilor proprii este lucrul cel mai greu în știință; descoperirea lor se întemeiază pe inducție, pe experiență.

[123] Știința demonstrativă are două elemente: principiile și concluziile derivate din principii. Amândouă elementele presupun cuvinte, nume, care au un înțeles, adică cuprind cele zece categorii de existență (substanță, calitate, cantitate, relație etc.). Sensurile cuvintelor nu pot fi dovedite, ci luate ca atare din experiență.

[124] Existența principiilor include adevărul lor, care este cunoscut prin Noῦς, prin intuiție intelectuală, cum se va arăta în ultimul capitol (19) al cărții a a II-a a operei de față.

[125] Matematica acceptă existența unității, a liniei drepte, a triunghiului, adică a numerelor și figurilor, dar demonstrează că un unghi este drept sau că laturile lui sunt egale. Demonstrarea se raportă la atributele figurii.

[126] S-a repetat până acum că orice demonstrație presupune principii proprii genului sau domeniului corespunzător obiectelor demonstrate. Pe lângă principiile proprii, demonstrația presupune și principii comune, cu precizarea că principiile sunt comune prin analogie sau „asemănare", adică principiile comune sunt adaptate la genul determinat, devenind speciale. Astfel, „mărimea" ca analogie sau asemănare între aritmetică și geometrie se diversifică, după cum este vorba de linii, figuri sau numere. Principiul comun este restrâns în aplicație la domeniul respectiv al demonstrației.

general, ci aplicat de geometru numai la întinderi, iar de aritmetician numai la numere. De asemenea, proprii unei științe sunt obiectele a căror existență este luată ca dată și ale căror atribute în sine ea le cercetează, de exemplu, în aritmetică unitățile, în geometrie punctele și liniile. Atât existența cât și înțelesul obiectelor sunt acceptate fără dovadă de aceste științe; dar din atributele lor, ce le aparțin în sine, este acceptat numai înțelesul lor. De exemplu, aritmetica acceptă înțelesul de nepereche și pereche, pătrat și cub[127]; geometria pe acela de incomensurabil ori de linie frântă ori curbă, pe când existența acestor atribute se demonstrează cu ajutorul axiomelor și din demonstrații anterioare[128]. Astronomia[129] procedează în același fel. În adevăr, oricare știință demonstrativă presupune trei elemente: 1) ceea ce ea pune de la început ca existent (adică genul ale cărui atribute esențiale ea le examinează); 2) așa-numitele axiome, care sunt premisele prime ale demonstrației sale; 3) atributele al căror înțeles îl acceptă știința[130]. Totuși, unele științe pot foarte bine să treacă cu vederea, fără neajunsuri, unele din aceste elemente; de exemplu, putem să nu punem de la început existența genului, dacă existența lui este evidentă (de exemplu, existența de cald și rece este mai evidentă decât aceea de număr)[131]; ori putem omite de a accepta expres înțelesul atributelor, dacă el este bine cunoscut[132]. În același fel, înțelesul axiomelor, cum ar fi: „scăzând cantități egale din

[127] Este vorba de numere pătrate (4 = 2 x 2, 9 = 3 x 3) sau cubice (27 = 3 x 3 x 3).

[128] În principiile proprii intră și obiectele de demonstrat în ce privește existența și sensul lor, iar atributele în sine numai în ce privește sensul. Ele însele urmează însă a fi demonstrate.

[129] În text, „astrologia", termenul întrebuințat de antici multă vreme pentru a denumi astronomia în înțelesul de astăzi. Astrologia, ca știință a raporturilor dintre aștri și soarta oamenilor, s-a diferențiat în epoca postaristotelică, elenisto-romană. În astronomie luăm ca dată existența aștrilor, dar toate proprietățile sau relațiile lor sunt demonstrabile.

[130] Pe scurt, cele trei elemente luate ca date în orice demonstrație sunt: a) genul sau subiectul demonstrației, de exemplu, numărul sau figura; b) axiomele au principiile propriu-zise; c) sensul unor anumite atribute cerute de demonstrație, de exemplu, pereche-nepereche etc.

[131] Pentru Aristotel, caldul și recele fiind obiecte de percepție, nu cer să fie afirmate explicit, în timp ce numărul, care este obiect de gândire, cere să fie afirmat de la început în mod explicit. Numărul poate fi definit, nu însă caldul sau recele.

[132] Nu numai obiectul poate fi primit implicit, fără o poziție explicită, ci și atributele lui, al căror sens este bine cunoscut.

cantități egale, avem resturi egale", este bine cunoscut și de aceea nu este presupus expres[133]. Nu mai puțin însă în natura lucrurilor stau cele trei elemente ale demonstrației: obiectul de demonstrat, atributele lui, pe care le demonstrăm și premisele prin care demonstrăm.

Ceea ce există necesar prin sine și ceea ce trebuie să-l credem cu necesitate ca adevărat, este deosebit atât de ipoteză, cât și de postulat[134]. Se zice: „trebuie să-l credem", pentru că orice silogism, cu atât mai mult o demonstrație, se adresează nu numai cuvântului extern, ci și cuvântului din interiorul sufletului[135]. Căci putem oricând ridica obiecții cuvântului vorbit; cuvântului intern nu-i putem obiecta totdeauna. Ceea ce este demonstrabil, dar este acceptat de vorbitor fără dovadă, este, dacă ascultătorul îl crede și îl acceptă, ipoteză — deși ipoteză numai într-un sens limitat, adică relativ la ascultător. Dacă ascultătorul n-are nici o părere, ori o părere contrară asupra materiei, ceea ce acceptă este un postulat. În aceasta stă distincția între ipoteză și postulat. Căci postulatul este contrarul părerii ascultătorului, sau ceea ce este demonstrabil, dar este acceptat și utilizat fără demonstrație.

---

[133] Vedem dar că cele trei elemente ale demonstrației pot fi subînțelese, și astfel cade obiecția posibilă că uneori demonstrația nu formulează explicit cele trei condiții. Totuși, explicit sau implicit, ele sunt totdeauna prezente, însă nu pot fi toate subînțelese deodată. Axioma face legătura, este termenul mediu între subiect și atribut.

[134] Mai înainte s-a făcut deosebirea între principiile generale și principiile proprii ale unei demonstrații. Urmează acum diferența în cadrul principiilor generale. Se face o distincție hotărâtă între axiomă, ipoteză (ὑπόθεσις) și postulat (αἴτημα). *Axioma* este o lege supremă a existenței și gândirii; ea nu este demonstrabilă și nici nu are nevoie de demonstrație, fiindcă este necesară din sine și prin sine, și fiindcă este recunoscută ca necesară de către toți. Axioma este evidentă prin sine, prin lumina sa interioară. *Ipoteza* este una din cele două clase ale *tezelor*. Prima clasă sunt definițiile termenilor; definițiile nu includ existența obiectului definit, ci numai o afirmare explicită a cuvântului. A doua clasă, *ipotezele*, afirmă și existența obiectului definit, dar o existență care nu este deplin evidentă și care ar trebui demonstrată. *Postulatul* este o propoziție fundamentală, pe care profesorul cere elevului să o admită, învingând o rezistență interioară. *Axioma*, spre deosebire de ipoteză, se impune gândirii prin evidența sa; spre deosebire de *postulat*, ea nu este *acordată* ca evidentă, ci este evidentă și necesară. Toate trei au în comun că sunt indemonstrabile, fiecare în alt fel, fiindcă toate condiționează demonstrația.

[135] Aristotel face deosebirea dintre „cuvântul exterior" (ἐξω λόγος) și „cuvântul interior" (ἐσω λόγος), rațiunea, gândirea însăși. Axiomei i se pot aduce obiecții, axioma poate fi supusă îndoielii prin simpla vorbire exterioară; vorbirea interioară, rațiunea, nu poate fi zdruncinată în încrederea acordată evidenței axiomelor.

Definițiile — adică cele care nu exprimă că ceva este ori nu este — nu sunt ipoteze, ci ipotezele se cuprind în premisele unei științe. Definițiile cer numai să fie înțelese, și aceasta nu este o ipoteză, afară numai dacă se susține că auzirea este o ipoteză. Ipotezele, din contra, afirmă fapte, de a căror existență depinde existența faptului dedus[136]. Ipotezele geometrului nu sunt false, cum au susținut unii care pretind că, deși nu trebuie să utilizăm nimic fals, totuși, geometrul susține ceva fals, când afirmă că linia pe care o trage este lungă de un picior și că este dreaptă, când ea nu este actual nici una, nici alta[137]. Adevărul este că geometrul nu trage nici o concluzie din existența liniei particulare
77 a despre care el vorbește, ci din ceea ce ea semnifică. O altă distincție este că toate ipotezele și postulatele sunt sau universale, sau particulare, pe când o definiție nu este nici una, nici alta[138].

11

<Felurile de axiomă>

Astfel, demonstrația nu implică în mod necesar existența Ideilor, nici a Unului alături de Multiplu, ci implică cu necesitate

---

[136] Definiția (ὅρος sau ὁρισμός) nu este nici adevărată, nici falsă, deci nu include existența și, prin aceasta, se deosebește de ipoteză, dar este și ea o „teză", o „poziție" ce trebuie primită pentru a proceda la o demonstrație. Nu tot ce este auzit, de exemplu, cuvântul izolat, ci numai ceea ce este afirmat sau negat într-o propoziție, cum este ipoteza, adică ceea ce ia ceva ca existent sau neexistent. Îndată ce admitem în ipoteză o *existență*, decurge o concluzie.

[137] Aristotel pare că ripostează aici unei obiecții sofistice, care consideră ca o falsitate ipoteza că o linie trasată pe tablă sau pe nisip este lungă de un picior sau dreaptă. Răspunsul just îl dă mai jos: geometrul demonstrează o figură gândită, semnificată de schița de pe tablă, o figură generală, nu *această* figură.

[138] Prin această propoziție, Aristotel introduce o deosebire între ipoteze și postulate de o parte, definiții de altă parte. În ipoteze și postulate se arată totdeauna dacă predicatul este atribuit *universal* (tuturor exemplarelor) sau numai unora, adică *particular*. Definiția, (chiar în formă de propoziție universală) nu cantifică subiectul, de exemplu, „*omul* este un animal rațional", nu toți oamenii. Oricum, propoziția ne arată că Aristotel înțelege prin definiție însăși *noțiunea* care este definită și care poate să nu fie formulată sub forma de judecată.

posibilitatea de a afirma ca adevărat unul despre un multiplu, întrucât, fără această posibilitate, n-am avea universalul, iar dacă nu există universalul, nu va exista nici termenul mediu, și atunci demonstrația devine imposibilă[139]. Conchidem deci că trebuie să existe unul și același termen enunțabil fără echivoc despre un număr de indivizi[140].

Principiul că este imposibil a afirma și nega, în același timp același predicat despre același subiect, nu este expres presupus de orice demonstrație[141], afară de cazul când concluzia, de asemenea, va fi demonstrată în aceeași formă; în acest caz, demonstrația se face pe baza premisei că termenul major este afirmat ca adevărat despre cel mediu, dar negat ca fals despre același. Este însă indiferent dacă presupunem că termenul mediu, ca și termenul minor, este sau nu este[142]. Căci, dacă acordăm că ceva[143], despre care este adevărat să enunțăm *om* — presupunând că ar fi, de asemenea, adevărat să enunțăm și *non-om* despre el — este suficient să enunțăm ca adevărat despre om că este animal și nu non-animal. Atunci va fi adevărat despre Callias — chiar dacă ar fi vorba de un non-Callias — că este animal și nu non-animal. Motivul este că termenul major este enunțat nu numai despre mediu, ci tot așa de bine despre altceva decât mediul, având o aplicare mai largă; așa încât nu are nici o importanță pentru concluzie dacă termenul mediu, totodată, este și nu este ceea ce este[144].

---

[139] Alineatul are o deosebită semnificație. Aici, Aristotel fixează poziția sa în contrast cu teoria Ideilor a lui Platon. Știința, și pentru Aristotel, este cunoașterea generalului (universalului), nu însă a unui general care este Unul „alături de multiplu" (παρὰ τὰ πολλά), ci este Unul „despre un multiplu" (κατὰ πολλῶν), pe scurt, este unul *în* multiplu. Universalul nu este o Idee *deasupra* indivizilor, cum este Ideea platonică, ci este în individ, ca principiul explicativ al acestuia. Cunoașterea generalului este în serviciul individualului, care este „substanța primă" sau adevărata realitate. Nu sunt o contradicție interioară aristotelismului afirmațiile: „realitatea este individualul", știința este universală. Știința universală este subordonată individualului.

[140] „Fără echivoc", adică „nu omonim", cum spune textul, în sensul că termenul este identic nu numai nominal, ci real, în natura lucrurilor.

[141] Deși principiul non-contradicției este presupus de orice demonstrație, el nu este formulat expres în nici una, afară de cazul pe care Aristotel îl va cerceta mai jos, anume numai dacă nu vrem să dăm concluziei forma acestui principiu.

[142] Adică este afirmat sau negat.

[143] Adică termenul minor.

[144] Argumentarea lui Aristotel este întortocheată și verbală, deși în fond simplă. El vrea să demonstreze că în premisa majoră negația negației termenului major revine în

Principiul că un predicat trebuie să fie ori afirmat, ori negat despre un subiect este cerut de demonstrația care utilizează reducerea la imposibil[145], dar și atunci nu totdeauna universal, și numai atât cât este suficient, adică în limitele genului respectiv. Înțeleg prin genul respectiv, cum am arătat înainte[146], genul la care omul de știință aplică demonstrațiile sale[147]. În virtutea principiilor comune ale demonstrației — înțeleg prin comune ceea ce se întrebuințează ca premise ale demonstrației, nu subiectele[148] despre care se face demonstrația, nici atributele demonstrate ca aparținând lor — toate științele stau în legătură unele cu altele. Și în legătură cu toate științele stau dialectica și oricare știință care ar încerca să dovedească universal principiile, cum ar fi principiul că pentru orice este adevărată afirmația sau negația, principiul scăderii de cantități egale din cantități egale dând resturi egale, sau altele de același fel. Dialectica nu are de-a face cu sfera definită în acest fel, nefiind redusă la un singur gen[149]. Altminteri, metoda ei n-ar fi interogativă. Căci metoda interogativă

---

concluzie chiar dacă termenul minor (aici: Callias) este negat, adică este o contradicție sau, mai curând, o contrarietate. Iată raționamentul:

Oamenii sunt animale și nu non-animale
Callias și non-Callias sunt oameni
Callias este un animal și nu un non-animal.

Esențialul în acest raționament stă în termenul minor (Callias). El poate cuprinde o negație (non-Callias), fiindcă afirmația și negația se cuprind în termenul mediu („omul"). așa încât în concluzie poate să rămână numai Callias cu formularea explicită a principiului contradicției din majoră. Se poate spune. Aristotel face „mult zgomot pentru nimic"; el viza însă un subterfugiu sofistic.

[145] Aristotel, referindu-se la demonstrația prin absurd sau imposibil, formulează totodată principiul contradicției și principiul terțului exclus. Dacă respingem contradictoria, este adevărată propoziția afirmativă, fiindcă în contradicție nu sunt posibile decât afirmația sau negația (contradictoria).

[146] Aici, în capitolele 7 și 10.

[147] Aristotel susține că este suficientă negația în cadrul genului respectiv. Dar o negație, în cadrul genului dat, nu mai este o contradicție, ci o contrarietate, ca, de exemplu, în geometrie linie dreaptă și curbă. Totuși, geometria poate funda raționamentele prin reducere la absurd pe simpla opoziție contrară în cadrul genului linie, fiindcă linia este sau dreaptă sau curbă.

[148] Subiectele sunt genurile.

[149] Aristotel pune aici față în față apodictica (știința demonstrativă) și dialectica. Dialectica nu oferă demonstrații, fiindcă ea pornește de la întrebare, care presupune o afirmație sau o negație, deci o premisă afirmativă sau negativă. Demonstrația nu îngăduie

este închisă demonstrației, care nu poate utiliza faptele opuse pentru a dovedi unul și același lucru. Aceasta s-a arătat în tratatul meu *despre silogism*[150].

12

<Premisa științifică în formă interogativă>

Dacă o întrebare silogistică[151] este identică cu o premisă, care exprimă una din cele două laturi ale unei contradicții, și dacă fiecare știință are premisele ei proprii, din care se dezvoltă concluziile ei proprii, atunci o întrebare științifică este tocmai aceea din care se dezvoltă concluzia proprie fiecărei științe. De aici se vede clar că nu orice întrebare se va impune geometriei, sau medicinei, sau oricărei alte 77 b
științe; ci numai acele întrebări vor fi geometrice, care dau premise pentru dovedirea teoremelor geometriei sau ale oricărei alte științe, cum ar fi optica. Aceasta utilizează aceleași principii ca și geometria. Același lucru este adevărat și despre celelalte științe. Despre aceste întrebări, geometrul este ținut să-și dea seamă utilizând principiile geometriei în legătură cu concluziile sale anterioare; dar despre principii geometrul,

---

decât sau afirmație sau negație. Dialectica are avantajul că, nefiind demonstrativă, îmbrățișează toate genurile și ca atare, este izvorul cunoștințelor folosite de demonstrație.

[150] Aristotel numește el însuși *Analitica primă* „tratat despre silogism". Acolo această teorie a fost cercetată îndeosebi în cartea a II-a, cap. 15, 64 b.

[151] Întrebarea (ἐρώτημα) este caracteristica dialecticii. Aristotel susține aici că există și o întrebare științifică, demonstrativă (apodictică). Cele două feluri de întrebări se deosebesc, așa cum se deosebesc dialectica și apodictica. Întrebarea științifică nu duce la un răspuns oarecare, care poate fi contestat, discutat, ci la un răspuns determinat, sigur și adevărat, care constituie premisa majoră a unui silogism demonstrativ, iar premisa majoră este identică cu una din cele două laturi ale contradicției. Cum știm, dialectica îmbrățișează toate domeniile științifice, nu este dar specializată, în timp ce apodictica, știința demonstrativă, are principii proprii, care îngrădesc posibilitățile de răspuns. Constatăm încă o dată ce legătură strânsă există la Aristotel între dialectică și analitică (logică). De la întrebarea dialectică neprecisă se trece la întrebarea precisă, cu un răspuns precis. Întrebarea trebuie să fie proprie științei. O aparentă excepție se întâlnește la științele care sunt subordonate altora superioare, cum, de exemplu, optica este subordonată geometriei. Toate întrebările științifice sunt speciale.

ca atare, nu are a da nici o socoteală[152]. Același lucru este adevărat și despre celelalte științe. Există deci o limită la întrebările pe care le putem pune oricărui om de știință; și nici nu este dator oricare om de știință să răspundă la toate întrebările despre orice subiect posibil, ci numai la acele care cad în câmpul definit al propriei sale științe. Dacă, într-o controversă cu un geometru, ca geometru, cel ce discută se mărginește la geometrie și dovedește totul din premise geometrice, desigur că se află pe drumul cel bun; dar dacă va lua alt drum, va cădea în greșeală; evident, el nu poate respinge pe geometru decât întâmplător. De aceea, nu trebuie să discutăm geometrie cu acei care nu sunt geometri, pentru că, într-o astfel de situație, un argument fără temei ușor poate trece neobservat. Și la fel în toate celelalte științe[153].

Dar dacă există întrebări geometrice, urmează oare că există și întrebări distincte negeometrice? Apoi, în orice știință specială — de exemplu, în geometrie — care este oare felul de neștiință care poate vicia întrebările, dar totuși nu până la a le exclude din acea știință? Mai departe, silogismul fundat pe ignoranță este oare un silogism scos din premise opuse premiselor adevărate, ori este un paralogism, scos însă din premise geometrice?[154] Poate că silogismul fals se datorează premiselor scoase dntr-o altă știință, de exemplu, o întrebare muzicală pusă în geometrie este hotărât negeometrică, pe când părerea că paralelele

---

[152] Geometria are principii, în cadrul cărora sunt formulate întrebările geometrice. Aceste principii sunt indemonstrabile pentru geometrie. Dar geometria presupune și principii mai generale, de care vor da seama, ca și de principiile geometrice, alte discipline: logica, îndeosebi dialectica și metafizica. Există, cum știm, principii comune tuturor științelor și principii proprii fiecărui gen de științe. Genurile nu comunică între ele. Dar ele sunt examinate de științele cele mai înalte, în cadrul cărora toate principiile se întâlnesc: dialectica și metafizica.

[153] Dacă nu se respectă regula de a limita întrebările științifice la specialitatea respectivă, dacă, de exemplu, punem geometrului întrebări de dialectică sau metafizică, eroarea posibilă a răspunsului nu cade în răspunderea geometrului ca atare, fiindcă întrebarea n-a fost pusă în specialitatea corespunzătoare. „Respingerea" argumentării geometrului este *accidentală*, secundară. Geometrul a suferit o înfrângere ca dialectician sau metafizician, nu ca geometru.

[154] Comentatorii scot în relief dificultățile de înțelegere ale întregului capitol, și mai ales, de la acest pasaj mai departe. Se pare că Aristotel expune pentru un auditor familiarizat cu aceste probleme. Pasajul formulează trei întrebări: 1) există și întrebări negeometrice, alături de întrebările geometrice? 2) există nu numai în geometrie, aleasă de Aristotel pentru exemplificare, ci în orice știință, întrebări și deci răspunsuri fundate

se întâlnesc este într-un sens geometrică, și în alt sens negeometrică[155]. Cauza este că „ne-geometric", ca și „ne-ritmic" sunt cuvinte cu două înțelesuri, însemnând, într-un caz, negarea în sine a geometriei, în celălalt caz, geometrie rea. Și tocmai această ignoranță, — adică o ignoranță bazată pe principii de acest fel — este contrarul științei[156]. În matematică, paralogismul nu este așa de obișnuit[157], pentru că în termenul mediu stă echivocul, întrucât majorul este predicat despre întregul mediu, iar mediul despre întregul minor (predicatul, firește, niciodată nu are înainte determinantul „toți"). În matematică se pot vedea, ca să zicem așa, acești termeni medii cu ochii minții, pe când în dialectică echivocul poate să scape neobservat. De exemplu, „este oricare cerc o figură?"; desenarea arată că este așa. Dar întrebăm „sunt epopeile cercuri?"[158] Este evident că nu sunt[159].

---

nu pe știință, ci pe neștiință (ἄγνοια)? 3) silogismul fundat pe neștiință este greșit, fiindcă are premise opuse adevărului, adică străine de domeniul respectiv, sau fiindcă, deși premisele sunt juste, silogismul este incorect, adică este un paralogism? Aristotel începe aici să trateze problema erorii, pe care o va dezvolta mai amănunțit în capitolele 16–18. Eroarea este fundată pe ignoranță (neștiință). Felurile sau gradele de neștiință definesc felurile de eroare.

[155] Aristotel deosebește neștiința absolută, adică întrebarea fundată pe alt gen decât acela al specialității, de neștiința relativă, adică de întrebarea fundată pe o neștiință parțială sau pe o știință insuficientă. O întrebare muzicală în geometrie este o eroare totală; o întrebare în geometrie, de exemplu, dacă paralele se întâlnesc, este o eroare parțială, căci în logică este o întrebare justă, pe când în geometrie este o falsă întrebare, fiindcă se fundează pe falsa concepție că paralelele se întâlnesc.

[156] Eroarea a doua, de exemplu, eroarea geometrică din ignoranță parțială este eroarea contrară — nu contradictorie — științei, fiindcă aici neștiința și știința au ceva comun.

[157] Se dă acum răspuns la a treia întrebare: Eroarea (neștiința) unui silogism decurge dintr-o ignoranță materială (din premise străine) sau dintr-una formală, dintr-o incorectitudine pur logică. Paralogismul în matematică este formal și stă în sensul echivoc, dublu, al termenului mediu, de aceea paralogismul în matematică poate fi ușor descoperit.

[158] „Cercuri" în sensul tehnic de „cicluri" de poezii.

[159] Paralogismul se constată ușor, fiindcă o dată cercul este luat în sens propriu și este desenat ca atare, iar altă dată este luat în sens figurat. Iată paralogismul:

Orice cerc este o figură (majora)
Poezia epică este un cerc (adică un ciclu de versuri) (minora)
Poezia epică este o figură.

Dacă un raționament are o premisă inductivă[160], nu trebuie să aducem o obiecție[161] contra ei. Căci, întrucât orice premisă trebuie să fie aplicabilă la un număr de cazuri (altfel nu va fi adevărată pentru fiecare caz, în timp ce silogismul pornește de la universal), atunci, cu siguranță, același lucru este adevărat și despre obiecție. Căci premisele și obiecțiile sunt într-atât de asemănătoare încât orice obiecție adusă poate lua forma unei premise, fie demonstrative, fie dialectice. Pe de altă parte, argumente formal nelogice rezultă uneori din aceea că luăm ca termeni medii simpli consecvenți ai termenilor majori și minori[162]. Un exemplu despre
78 a aceasta este dovada lui Caeneus[163], că focul sporește în proporție geometrică; focul, argumentează el, crește repede, și tot așa face și proporția geometrică. Nu este posibil nici un silogism în felul acesta; este totuși posibil un silogism, dacă proporția care crește cel mai repede are ca urmare proporția geometrică, și dacă proporția care crește cel mai repede se poate atribui focului în mișcarea lui. Uneori este imposibil

---

[160] Este vorba de premisa minoră. Inductiv are sensul aici de particular.

[161] Despre obiecție (ἔνστασις), Aristotel a tratat în *Analitica primă* II, cap. 26. *Obiecția* sau *Instanța*, este o propoziție opusă contrar sau contradictoriu alteia. Obiecția este aici obținută inductiv, deci este o propoziție inductivă, bazată pe unele fapte. Aristotel nu admite obiecții inductive, particulare, eventual bazate pe un singur caz, în domeniul geometriei, fiindcă *această* figură are totdeauna un sens general. Obiecția în matematică trebuie dar să fie universală. Nu este de conceput ca Aristotel să fi ignorat că, în domeniul naturii, cazurile particulare sunt o obiectie contra unei propoziții universale. Este însă adevărat că o inducție fundată numai pe unele cazuri nu este o adevărată obiecție, fiindcă pot exista cazuri opuse celor cunoscute nouă.

[162] Eroarea de care se vorbește este un silogism în figura a doua cu două premise afirmative, contrar regulii că, în figura a doua totdeauna o premisă este negativă.

[163] Caeneus (Καινεύς). Filozof cunoscut numai din acest pasaj. Iată silogismul său care este un paralogism:

Proporția geometrică (B) crește repede (C) (majora)
Focul (A) crește repede (C) (minora)
Focul crește în proporție geometrică.

Proporție = *analogia*, în text; geometrică sau multiplicată = *pollaplasia*. Silogismul vicios este făcut regulat, dacă se convertește majora, și atunci silogismul este în figura întâia:

Proporția care crește repede (C) este proporția geometrică (B)
Focul (A) crește repede (C)
Focul crește în proporție geometrică.

a conchide din astfel de premise; dar alteori este posibil, deși posibilitatea este trecută cu vederea[164]. Dacă din premise false n-ar putea niciodată să rezulte o concluzie adevărată, soluția ar fi ușoară, pentru că premisele și concluzia ar fi, în acest caz, cu necesitate reciproce. S-ar putea atunci argumenta astfel: să admitem că A este un fapt existent și că existența lui A implică cutare și cutare fapte despre care știm că există, pe care să le notăm cu B[165]. Pot acum, întrucât ele sunt reciproce, să deduc pe A din B[166].

Reciprocitatea premiselor și a concluziei este mai obișnuită în matematică, pentru că matematica ia definiții, dar niciodată un accident, drept premise ale ei (încă o diferență între raționamentul matematic și disputele dialectice)[167].

Știința nu crește prin termeni medii noi, ci prin adăugarea de termeni extremi noi[168]. De exemplu, A este enunțat despre B, B despre C, C despre D, și așa la nesfârșit[169]. Sau creșterea poate fi laterală;

---

[164] Cum am văzut, este posibil un silogism cu două premise afirmative, dacă, prin conversiunea majorei, silogismul în figura 2 devine un silogism în figura 1 (în Barbara). Dar pentru aceasta e nevoie ca posibilitatea să fie observată, ceea ce nu are loc în mod obișnuit. Totul depinde în convertibilitatea majorei.

[165] A reprezintă premisele, B concluzia.

[166] În raționamentele (silogisme) cu premise constituite prin raportul dintre antecedent și consecvent, ar fi ușor să trecem de la concluzie (B) la premise (A), dacă ar fi imposibil să deducem adevărul din premise false. Dar în *Analitica primă* II, 2–4 s-a arătat că din premise false putem deduce o concluzie adevărată. Scoaterea adevărului (B) din fals (A) este posibilă însă numai în raționamentele neștiințifice, unde nu știm dacă premisele sunt adevăratele premise. În știință însă, unde concluzia adevărată rezultă din premise adevărate, nu există paralogismul sau sofismul consecventului *(fallacia consequentis)*. De aceea în știință este necesară reciprocarea concluziei și premiselor, adică putem conchide de la concluzie la premise. Astfel, găsim încă o diferență între raționamentul matematic și raționamentul dialectic.

[167] Diferența între cele două feluri de raționamente este că, în matematică, raționamentul are ca punct de plecare definiția care cuprinde și cauza sau termenul mediu, nu un simplu accident.

[168] Se ridică acum o nouă problemă: cum se face că știința, adică demonstrația, având ca punct de plecare o definiție care cuprinde termenul mediu, se poate dezvolta sau îmbogăți? Îmbogățirea nu are loc prin introducerea de noi termeni medii, care nu ar spori cu nimic cunoașterea, ci prin diferențierea temenilor extremi (major și minor). Diferențierea se face în două sensuri: în mod direct, prin subordonarea demonstrațiilor unele față de celelalte, și în mod indirect, lateral, *ex transverso*, cum se va arăta îndată.

[169] Primul caz de îmbogățire a științei prin dezvoltare liniară a raționamentelor care se fundează unul pe altul.

de exemplu, A poate fi dovedit despre C și E. Astfel să admitem că A reprezintă un număr, finit sau infinit; B un număr finit nepereche; C un număr particular nepereche. Putem atunci enunța pe A despre C. Și apoi să admitem că D reprezintă un număr pereche finit și E alt număr pereche. Atunci A este enunțat despre E[170].

13

<Diferența dintre știința faptului (a lui „că") și știința cauzei (a lui „pentru ce")>

Cunoașterea faptului diferă de cunoașterea cauzei lui[171]. Mai întâi, ele diferă în aceeași știință[172] în două moduri: 1) când premisele silogismului nu sunt nemijlocite[173], atunci cauza apropiată[174] nu se cuprinde în ele — o condiție necesară a cunoașterii lui „pentru ce";

---

[170] Al doilea procedeu de creștere este mai complicat. Același predicat A este demonstrat nu numai despre un termen (C), ci și despre termenul lateral (E), fiindcă același predicat (atribut) se referă la două subiecte (B și D). Avem atunci două silogisme: 1) *Orice număr nepereche (B) este finit sau infinit (A). Orice număr ternar (C) este nepereche (B); deci, orice număr ternar (C) este finit sau infinit (A).* 2) *Orice număr pereche (D) este finit sau infinit (A). Orice număr binar (E) este finit sau infinit (A);* deci *orice număr binar (E) este finit sau infinit (A).* Fiindcă aici este vorba de specii *coordonate*, nu *subordonate*, se desfășoară paralel două silogisme și de aceea, demonstrația este *laterală*, „piezișă" (εἰς τὸ πλάγιον), *ex transverso.*

[171] Este o diferență fundamentală la Aristotel între „că" (ὅτι) ceva există, faptul ca atare, și „pentru ce" (διότι) există sau cauza. Prin cauză, Aristotel înțelege nu numai „rațiunea de a fi" *(ratio essendi)*, ci și „rațiunea de a cunoaște" *(ratio cognoscendi)*, care face legătura dintre termenii extremi (majori și minori) în raționament. Numai cunoașterea prin cauză este o adevărată știință, adică o cunoaștere completă. Simpla cunoaștere a faptului este necompletă. În expunerea ce urmează se cercetează două diferențe fundamentale între cele două moduri de a cunoaște, care sunt și moduri de a demonstra.

[172] Aceeași știință demonstrează și faptul și cauza lui. Al doilea caz, de care Aristotel se va ocupa ceva mai târziu, constă în demonstrarea faptului și cauzei în științe diferite.

[173] Premisele mijlocite nu cuprind cauza apropiată, care este și nemijlocită, a faptului.

[174] Termenul grec este πρῶτον αἴτιον (cauza primă) care este cauza apropiată, nemijlocită a unui fapt. Prima specie a demonstrării de către aceeași știință a faptului și cauzei este necuprinderea directă a cauzei în premise.

2) când premisele sunt nemijlocite, dar, în loc de a ajunge la cauză, cea mai bine cunoscută din cele două noțiuni reciproce este luată ca mediu[175]. Căci, din doi termeni care pot fi reciproc enunțați, unul, care nu este cauza, poate foarte ușor să fie cel mai bine cunoscut, și să devină astfel termenul mediu al demonstrației. Astfel are loc demonstrația că planetele sunt aproape, pentru că ele nu sclipesc[176]. Să notăm *planetele* cu C, *nesclipirea* cu B și *apropierea* cu A. Atunci B este valabil despre C, pentru că planetele nu sclipesc. Dar A este de asemenea valabil despre B, întrucât ceea ce nu sclipește este aproape — adevăr care a fost dobândit prin inducție, ori prin percepția sensibilă. De aceea, A este cu necesitate predicat al lui C; așa că am demonstrat că planetele sunt aproape[177]. Acest silogism nu dovedește cauza, ci numai simplul fapt. Căci ele nu sunt aproape fiindcă nu sclipesc, ci fiindcă sunt aproape nu sclipesc. Dar termenul major și mediu al dovezii pot fi convertiți, și atunci demonstrația va fi demonstrația cauzei. Astfel, fie C *planetele*, B *apropierea* și A *nescânteierea*. Atunci B este un atribut al lui C și A 78 b
(nescânteierea) a lui B. Prin urmare, A este enunțat despre C și silogismul dovedește cauza, întrucât termenul lui mediu este cauza apropiată[178]. Alt exemplu este deducerea că luna este sferică din modul

---

[175] A doua specie este silogismul demonstrativ cu premise nemijlocite, în care însă cel mai bine cunoscut este efectul care este reciprocabil cu cauza, adică are aceeași sferă și de aceea putem raționa de la efect la cauză. Efectul devine atunci termenul mediu al demonstrației.

[176] Aristotel are convingerea, demonstrată în scrierea sa *Despre cer*, că depărtarea, slăbind puterea de a vedea, dă impresia că stelele fixe, spre deosebire de planete, sclipesc, au o lumină tremurată.

[177] Silogismul *prin efect* are forma următoare:

Tot ceea ce nu sclipește (B) este aproape (A)
Planetele (C) sunt aproape (A)
Planetele (C) nu sclipesc (A)

[178] Cu aceiași termeni se poate da o demonstrație a cauzei, dacă raționamentul trece nu de la nesclipire la îndepărtare, ci de la îndepărtare la nesclipire.

Tot ce este aproape (B) nu sclipește (A)
Planetele (C) sunt aproape (B)
Planetele (C) nu sclipesc (A).

Astronomia nu progresează printr-un asemenea raționament, căci se știa din experiență sau inductiv că corpurile luminoase apropiate nu sclipesc. *Îndepărtarea* stelelor fixe este constatată prin alte mijloace, pornind însă de la efect, de la sclipirea lor. Cauza nu este dată în premisele nemijlocite, ci trebuie să fie căutată.

de creștere a luminii ei. Astfel, întrucât ceea ce crește în chipul acesta este sferic, și întrucât luna crește astfel, este evident că luna este sferică[179]. Pus în această formă, silogismul este dovada faptului; dar dacă termenul mediu și majorul sunt convertiți, el este dovada cauzei. Căci luna nu este sferică fiindcă crește într-un anumit mod, ci crește în acel mod fiindcă este sferică. (Fie C *luna*, B *sfericitatea* și A *creșterea*). Apoi, în cazurile când cauza și efectul nu sunt reciproce, iar efectul este cel mai bine cunoscut, este demonstrat faptul, nu cauza[180]. Aceasta se întâmplă, de asemenea, când mediul cade în afară de major și minor[181], pentru că aici, de asemenea, cauza nu este dată, și astfel demonstrația este a faptului, nu a cauzei. De exemplu, la chestiunea: de ce un pește nu respiră? s-ar putea da răspunsul: pentru că nu este un animal[182].

---

[179] Acest exemplu este la fel cu cel precedent: un silogism demonstrativ al faptului scos din efect se transformă în silogism demonstrativ al cauzei.

Tot ce are creșteri de lumină în faze este sferic (majora)
Luna are astfel de creșteri (minora)
Luna este sferică.

Silogismul cauzei convertește majora, adică termenul major al primului silogism devine termen mediu.

Tot ce este sferic primește astfel de creșteri de lumină (majora)
Luna este sferică (minora)
Luna primește astfel de creșteri de lumină.

Desigur, silogismul cauzei este mai convingător, însă nu aduce nimic nou, după ce am cunoscut cauza. Esențial este silogismul faptului care descoperă cauza printr-o ipoteză. După ce s-a admis convertibilitatea cauzei și efectului, trecerea de la primul silogism la al doilea este simplă.

[180] Este vorba aici de efecte care nu mai sunt nemijlocite, și de aceea cauza nu mai este apropiată, ci îndepărtată, mai cuprinzătoare decât efectul, și de aceea cauza și efectul — cei doi termeni medii — nu mai sunt convertibili, reciprocabili sau echivalenți. Fără echivalența efectului și cauzei nu se poate trece de la silogismul faptului la silogismul cauzei. Echivalența este posibilă numai dacă efectul are *o singură* cauză, *aceasta* și nu alta.

[181] Aristotel se referă numai la figura 2, nu și la figura 3, în care, de asemenea, mediul este în afara celorlalți doi termeni, căci în figura 3 nu există decât concluzii particulare

[182] Silogismul de figura 2 în Camestres este:

Tot ce respiră este animal (majora)
Zidul nu este animal (minora)
Zidul nu respiră.

Dar „animal" nu este cauza apropiată a respirației, căci există animale care nu respiră. Cauza apropiată a respirației este, potrivit convingerii lui Aristotel, existența

Dacă aceasta ar fi cauza nerespirației, atunci a fi animal ar trebui să fie cauza respirației, conform regulei că dacă negația cauzează neatribuirea, afirmația cauzează atribuirea: de exemplu, dacă disproporția dintre cald și rece este cauza bolii, proporția lor este cauza sănătății. Tot așa, dacă afirmarea cauzează atribuirea, negarea trebuie să cauzeze neatribuirea. Dar, în cazul dat, nu are loc această consecință, căci nu orice animal respiră. Un silogism cu acest fel de cauză rezultă în figura a doua. Astfel, fie A *animal*, B *respirație*, C *perete*. Atunci A aparține la toți B (pentru că tot ce respiră este animal), dar nu aparține nici unui C; și, prin urmare, B nu aparține nici unui C; adică peretele nu respiră. Astfel de cauze sunt vorbiri hiperbolice[183], care tocmai consistă în a lua ca termen mediu ceva îndepărtat, ca în expresia lui Anacharsis, că sciții n-au cântăreți din flaut pentru că n-au vii[184].

În felul acesta silogismul faptului și silogismul cauzei diferă în ce privește aceeași știință potrivit cu poziția termenilor medii[185]. Dar mai este încă un mod în care faptul și cauza diferă, și anume, când ele sunt cercetate respectiv de diferite științe. Aceasta se întâmplă în cazul că o știință este subordonată alteia, cum de exemplu, probleme optice sunt subordonate geometriei, probleme mecanice, stereometriei[186],

---

plămânilor. Chiar dacă majora ar fi reversibilă, nu putem avea un silogism în figura 1, pentru că minora este negativă. Se confirmă părerea lui Aristotel că ori de câte ori cauza și efectul nu sunt reciprocabile, nu rezultă o dovadă în figura 1.

[183] Vorbire exagerată, fără măsură, care în loc de a spune că zidul nu respiră, fiindcă nu are plămâni, spunea: fiindcă nu este animal

[184] La greci, muzica din flaut s-a dezvoltat în cadrul petrecerilor în care se consuma vin. Anacharsis, filozof scit care a trăit printre greci (secolul al VI-lea î.Hr.), explică lipsa cântăreților din flaut prin lipsa vinului, cu ajutorul următorului polisilogism: unde nu există viță de vie, nu sunt struguri; unde nu sunt struguri, nu există vin; unde nu există vin nu este cauză de îmbătare; unde nu este cauză de îmbătare nu există muzică din flaut. Deci a nu avea vii este o cauză mai îndepărtată decât îmbătarea.

[185] Rezumat al primului caz: deosebirea dintre silogismul faptului și silogismul cauzei *în aceeași știință*. Urmează al doilea caz, în care cele două silogisme sunt distribuite unor științe diferite. Această distribuție decurge dintr-o slăbiciune trecătoare a cunoașterii, nu din natura lucrurilor. Aceasta cere o strânsă legătură între stabilirea existenței unui fapt și căutarea cauzei lui. Înșeși exemplele lui Aristotel arată că cele două științe sunt legate printr-un raport de subordonare: optica este subordonată geometriei, armonia aritmeticii etc.

[186] Stereometria era pentru antici știința solidelor; mecanica era știința corpurilor în mișcare. Pentru moderni, stereometria este o parte a geometriei, pentru antici, geometria și stereometria erau separate.

79 a probleme de armonie, aritmeticii, iar cele ridicate de fenomenele cerești, astronomiei. (Unele din aceste științe poartă aproape același nume: de exemplu, astronomie matematică și nautică, armonie matematică și acustică). Este treaba observatorilor empirici să cunoască faptul, și a matematicienilor să cunoască și cauza, pentru că aceștia din urmă sunt în posesia demonstrațiilor care dau cauzele, dar sunt adesea neștiutori ai faptului; întocmai ca acei care văd universalul, dar din lipsă de observație nu văd cazurile particulare. Așa sunt toate științele care, deși deosebite esențial[187], cercetează numai formele. Căci științele matematice au de-a face cu forme, nu cu un anumit substrat[188]. În adevăr, dacă proprietățile geometrice aparțin unui substrat, matematicianul nu se ocupă de ele ca aparținând unui substrat. Și după cum optica se raportă la geometrie, tot așa o altă știință se raportă la optică, anume teoria curcubeului[189]. Aici cunoștința faptului este în domeniul fizicii; cunoștința cauzei în acela al opticianului, fie ca pur optician, fie ca optician matematic. Multe științe, care nu sunt subordonate, stau în același raport, de exemplu, medicina și geometria[190]: este treaba medicului să știe că rănile circulare se vindecă mai încet[191], a geometrului să știe cauza pentru care este așa.

---

[187] Deosebite esențial sunt științele superioare cărora le sunt subordonate celelalte, adică matematica (geometria, stereometria, aritmetica).

[188] Matematica are ca obiect numai *forme* abstractizate de substratul material (ὑποκείμενον) deși, în realitate, formele matematice sunt legate de substratul material al lucrurilor individuale, al corpurilor.

[189] Subordonarea poate avea loc nu numai între două științe, ci și între trei. Aristotel face din teoria curcubeului o știință aparte față de optică și față de geometrie.

[190] Până acum, distribuirea faptului și cauzei între științe diferite s-a raportat la științe subordonate una alteia. Același lucru se întâmplă — am putea spune: cu atât mai mult — dacă științele diferite nu sunt subordonate, ca, de exemplu, medicina și geometria, în cazul rănilor.

[191] Cercul este figura în care o linie poate închide cel mai mare spațiu, și de aceea rănile circulare se vindecă mai greu. O altă cauză poate fi și greutatea ca marginile rănii circulare să se închidă. Exemplul din urmă, de cercetare prin două științe deosebite a faptului și cauzei, nu înseamnă o trecere de la un gen la altul, ceea ce ar fi împotriva concepției științifice a lui Aristotel, ci numai o utilizare într-o știință (medicina) a unui rezultat obținut în altă știință (geometria). Geometria nu dă demonstrații medicale, cum medicina nu dă demonstrații geometrice. Totuși, științele nu sunt izolate, ci sunt solidare nu numai prin metoda demonstrației, ci și prin rezultatele lor.

14

<Figura 1 este de precădere silogismul ştiinţific>

Din toate figurile, cea mai ştiinţifică este figura întâia[192]. Căci de ea se folosesc demonstraţiile tuturor ştiinţelor matematice, ca aritmetica, geometria şi optica, şi, putem spune, demonstraţiile tuturor ştiinţelor care cercetează cauzele. Căci silogismul cauzei este — sau exclusiv sau în general vorbind şi în cele mai multe cazuri, în această figură — încă o dovadă că această figură este cea mai ştiinţifică, deoarece prinderea cauzei este prima condiţie a ştiinţei. O altă dovadă este că prima figură este singura care ne dă putinţa de a dobândi cunoaşterea esenţei unui lucru. În figura a doua, nici o concluzie afirmativă nu este posibilă, pe când cunoaşterea esenţei unui lucru trebuie să fie afirmativă. Iar în figura a treia are loc un silogism afirmativ, dar nu este universal, iar esenţa trebuie să aibă un caracter universal: de exemplu, omul nu este un animal biped într-un anumit sens, ci în mod universal. În fine, prima figură nu are nici o nevoie de celelalte, pe când tocmai cu ajutorul celei dintâi se întăresc şi se dezvoltă continuu celelalte două figuri până se ajunge la premise imediate. Evident, deci, prima figură este condiţia principală a ştiinţei[193].

---

[192] După ce a arătat că demonstraţia este un silogism care îndeplineşte anumite condiţii în ce priveşte premisele şi concluzia, Aristotel va cerceta acum felurile de demonstraţie şi gradele lor de perfecţiune. Demonstraţia în figura I îndeplineşte mai bine condiţiile demonstraţiei. Chiar din *Analitica primă* I, 7 s-a arătat rolul dominant al primei figuri, chiar numai ca simplu silogism. Dintre modurile primei figuri, primul mod (Barbara) întruneşte condiţia demonstraţiei ca propoziţiile ei să fie afirmative şi universale. Celelalte două figuri dau concluzii sau numai negative (figura 2) sau numai particulare (figura 3).

[193] Prima figură are caracterele ştiinţifice tipice: a) oferă concluzii afirmative şi universale; b) este o cunoaştere a cauzei; c) este cunoaşterea esenţei, adică a definiţiei, care este afirmativă şi universală (nu particulară); d) nu are nevoie de celelalte figuri, ci acestea au nevoie de ea, pentru a ajunge la premise majore tot mai generale, până la principii, prin intercalarea de noi termeni medii.

15

<Propoziții negative nemijlocite>

Cum s-a văzut, A poate să aparțină nemijlocit lui B și tot așa de bine să nu-i aparțină[194]. Numesc apartenență sau neapartenență nemijlocită aceea care nu cuprinde nici un termen intermediar; deoarece, în acest caz, apartenența ori neapartenența nu va fi mijlocită de altceva decât de termenii înșiși. Urmează că dacă ori A, ori B, ori atât A cât și B sunt cuprinși într-un tot, neapartenența lor nu poate fi nemijlocită[195]. Astfel, să admitem că C este genul lui A. Atunci, dacă C nu este genul lui B — în adevăr, A poate foarte bine să aibă un gen care nu este genul
79 b lui B — obținem un silogism care dovedește că A nu aparține lui B. Dacă: C aparține la toți A și C nu aparține nici unui B, atunci A nu va aparține nici unui B[196]. Tot așa, dacă B este cuprins în genul lui D, obținem: D aparține la toți B, dar A nu aparține nici unui D; urmează că A nu aparține nici unui B prin silogism[197]. Dovada va fi similară dacă

[194] Propozițiile nemijlocite sau principiile științelor demonstrative sunt în genere afirmative și universale. Ele pot fi și negative, cum este principiul suprem al non-contradicției. Totuși, aici Aristotel are în vedere nu atât principiile, ci toate propozițiile în care legarea celor doi termeni nu se face printr-un al treilea termen, fie într-o propoziție afirmativă, fie într-una negativă.

[195] Adică într-un gen sau o noțiune mai generală, ca specii. În acest caz, negarea apartenenței predicatului la subiect nu poate fi nemijlocită, ci este mijlocită de genul ce le cuprinde. Aristotel încearcă să determine mai de aproape natura propozițiilor negative nemijlocite.

[196] Silogism în Camestres. Exemplu:

Orice om (A) este substanță (C)

Nici o cantitate (B) nu este substanță (C)

Nici o cantitate nu este om.

Concluzia nu este o propoziție negativă nemijlocită, ci este mijlocită de C (substanța)

[197] Silogism în figura 1 (Celarent):

Nici o cantitate (D) nu este substanță (A).

Orice linie (B) este cantitate (D).

Nici o linie (B) nu este substanță (A).

Așadar, concluzia AB nu este o propoziție negativă nemijlocită, ci este mijlocită de termenul D (termen mediu).

atât A cât și B sunt într-un gen[198]. Că genul lui A nu este nevoie să fie genul lui B, și viceversa, se arată prin apartenența la serii care se exclud. Dacă nici un termen în seria ACD nu poate fi enunțat despre vreun termen în seria BEF, și dacă G — un termen dintr-o serie anterioară — este genul lui A, este evident că genul lui B nu va fi G, întrucât, dacă ar fi, seriile nu s-ar mai exclude reciproc. Tot așa, dacă B este cuprins într-un gen, acesta nu va fi genul lui A[199]. Dacă, pe de altă parte, nici A nici B nu au un gen, iar A nu aparține lui B, această neapartenență trebuie să fie nemijlocită[200]. Dacă ar exista un termen mediu, unul sau altul din ei este dator să aibă un gen. Căci silogismul va fi ori în prima, ori în a doua figură. Dacă este în prima, B va avea un gen — pentru că premisa care îl conține trebuie să fie afirmativă[201]; dacă este într-a doua,

---

[198] Până acum, Aristotel s-a ocupat de cazul când unul din termenii extremi este cuprins într-un gen. Acum cercetează cazul când amândoi termenii sunt cuprinși într-un gen diferit ca specii. Cu atât mai mult neapartenența lor va putea fi demonstrată, adică ne va fi nemijlocit negativă, și încă va fi demonstrată prin doi termeni medii care sunt genurile respective. Să admitem că A este linie, C cantitate, B alb și D calitate. Vom avea două silogisme, unul în figura 1:

Nici o calitate (D) nu este linie (A) (majora)
Orice alb (B) este calitate (D) (minora)
Nici un alb (B) nu este linie (A).

Sau în figura 2:
Orice linie (A) este cantitate (C) (majora)
Nici un alb (B) nu este cantitate (C) (minora)
Nici un alb (B) nu este linie (A).

Deci propoziția negativă AB (*Nici un alb nu este linie*) nu este nemijlocită, ci demonstrată sau mijlocită prin doi termeni medii (C și D). Cei doi termeni extremi (majorul și minorul) sunt cuprinși fiecare în alt gen.

[199] Apartenența lui A și B la genuri deosebite este ilustrată prin apartenența lor la două serii (συστοιχεία) paralele, deci exclusive, fiindcă aparțin unor genuri diferite. Astfel, seria ACD aparține la substanță, iar seria BEF la accidente (de exemplu, calitate). Dacă substanța este notată cu G, atunci B nu va fi în G. Și tot așa despre A, care nu este cuprins în genul lui B. Termenul de serie (*systoicheia*) este un termen obișnuit la Aristotel, în sensul de coapartenență la același șir de noțiuni înrudite. În genere, termenul semnifică elementele omogene, înrudite, coapartenente după gen și specii în noțiuni opuse. Vezi *Analitica primă* II, cap. 21, 66 b 27 etc.

[200] Dimpotrivă, dacă A și B nu sunt într-un gen ca specii, ci sunt ele însele genuri fără un termen comun, negarea unuia despre celălalt va da o propoziție nemijlocită.

[201] Vezi mai sus silogismul în figura 1: Celarent.

ori A ori B sunt într-un gen, așa încât silogismul este posibil, oricare dintre ei ar forma o premisă negativă, dar nu este dacă ambele premise sunt negative[202].

De aceea este evident că un lucru poate să nu aparțină nemijlocit altuia, și am stabilit cînd și cum aceasta este posibil[203].

16

<Ignoranța și eroarea ca rezultate din premise nemijlocite>

Ignoranța definită nu ca negația cunoașterii, ci ca o stare pozitivă, este eroarea produsă prin silogism[204].

Ea se produce, la apartenența ca și la neapartenența nemijlocită[205], în două feluri: sau când cineva crede pur și simplu într-o apartenență ori neapartenență, sau când credința cuiva este dobândită prin silogism[206]. Eroarea care stă într-o credință simplă, directă, este și

---

[202] Vezi mai sus silogismul în figura 2: Cesare (majora e negativă). Poate fi și în Camestres (minora este negativă). Dar ambele premise nu pot fi negative.

[203] Capitolul a dovedit că pot exista judecăți negative nemijlocite. Aceasta este posibil când cele două extreme sunt ele însele genuri fără nici o legătură (fără termen mediu). Negarea lui B despre A se face fără termen mediu, deci nu poate fi demonstrată.

[204] Capitolul dezvoltă o distincție făcută mai înainte în capitolul 12, 77 b, între cele două feluri de ignoranță: ignoranța ca negarea oricărei cunoașteri și ignoranța ca o stare pozitivă, ca o dispoziție trecătoare (διάθεσις), care este falsa știință. Despre deosebirea dintre *diathesis* sau dispoziția trecătoare și *hexis* (ἕξις) sau dispoziția constantă, să se vadă *Categorii*, cap. 6, 6 a. Capitolul de față se ocupă de ignoranța pozitivă sau de eroare, de falsa știință, după ce înainte se ocupase de știință. În capitolul 18, Aristotel va cerceta ignoranța absolută sau negarea cunoașterii în genere. Cum știința fusese cercetată în metoda ei demonstrativă, eroarea va fi cercetată ca un viciu al silogismului, ca o falsă știință produsă de premise false, deși silogismul este logiceşte just.

[205] Adică la propozițiile afirmative sau negative nemijlocite (de acestea din urmă Aristotel s-a ocupat în capitolul precedent). În acest capitol se cercetează eroarea la premise nemijlocite, în capitolul următor eroarea la premisele mijlocite. Se știe că premisele nemijlocite sunt premisele în care subiectul și predicatul sunt unite fără intermediul unei a treia noțiuni, deci fără a recurge la un silogism, care presupune un termen comun (mediul).

[206] Eroarea, care nu este ignoranța ca o privațiune de știință, ci o falsă știință, deci ceva pozitiv, este de două feluri: eroarea este o credință, pur și simplu, directă,

ca simplă; iar eroarea care rezultă din silogism — care ne preocupă aici pe noi — ia multe forme. Astfel, să admitem că A nu aparține nemijlocit nici unui B; atunci concluzia trasă printr-un termen mediu C, că A aparține lui B, va fi un caz de eroare produsă prin silogism. Acum, două cazuri sunt posibile. Ori ambele premise, ori numai una, pot să fie false. Dacă nici A nu este vreun atribut al vreunui C, și nici C al vreunui B, pe când contrarul a fost admis în ambele cazuri, ambele premise vor fi false[207]. (C poate foarte bine să fie raportat la A și B în așa fel, încât C să nu fie nici subordonat lui A, nici să aparțină universal lui B. Căci B, întrucât A nu-i aparține nemijlocit, nu poate să fie cuprins într-un gen, și A nu este în mod necesar un atribut universal al tuturor lucrurilor. Prin urmare, ambele premise sunt false[208]). Pe de altă parte, una din premise poate să fie adevărată, deși nu oricare, ci numai majora AC[209]. 80 a
Deoarece B nu stă sub nici un gen, premisa CB va fi totdeauna falsă, în timp ce AC poate să fie adevărată. Acesta este cazul, dacă, de exemplu, A este raportat nemijlocit atât la C cât și la B[210]. Căci, atunci când același

---

oarecum absolută, privită în sine, sau este o credință rezultat al unui silogism. În acest capitol se cercetează numai erorile mijlocite sau care se manifestă în silogism, ca concluzii, și anume când premisele, ele însele sunt obținute nemijlocit, adică nesilogistic. E de așteptat ca asemenea erori să nu fie prea numeroase, deși premisele afirmative și negative pot fi combinate. Așadar, eroarea ia naștere sau fără silogism sau ca o concluzie într-un silogism.

[207] Se cercetează primul caz: amândouă premisele sunt false. Exemplu:

Orice cantitate (C) este substanță (A)

Orice calitate (B) este cantitate (C)

Orice calitate (B) este substanță (A).

[208] Trebuie să avem în vedere că, potrivit celor expuse în capitolul precedent, noțiunile propozițiilor nemijlocite nu pot fi cuprinse într-o noțiune superioară. Dacă, în exemplul de mai sus, B (calitatea) ar fi genul lui C, propoziția „nici un B nu este A" n-ar mai fi nemijlocită. A nu este o noțiune atât de cuprinzătoare încât să aparțină oricărui lucru.

[209] Al doilea caz: una din premise, și anume majora (AC), poate să fie adevărată, pe când minora e falsă. Concluzia afirmativă va fi falsă.

Orice corp (C) este substanță (A)

Orice calitate (B) este corp (C)

Orice calitate (B) este o substanță (A).

Minora e falsă, fiindcă B (calitate) nu poate fi într-un alt gen, ci este ea însăși un gen; iar concluzia afirmativă este falsă, fiindcă este opusă negativei nemijlocite adevărate (nici un B nu este A).

[210] Fie afirmativ, fie negativ.

termen este raportat nemijlocit la mai mulți termeni, nici unul din acești termeni nu va aparține celuilalt. Nu are totuși nici o importanță dacă apartenența nu este nemijlocită[211].

Eroarea de apartenență se produce deci din aceste cauze și numai în această formă, pentru că am găsit că nici un silogism de apartenență universală nu este posibil în vreo altă figură decât prima[212]. Pe de altă parte, o eroare de neapartenență poate să se producă ori în prima, ori în a doua figură[213]. De aceea, să explicăm întâi formele variate pe care le ia eroarea în prima figură, și caracterul premiselor în fiecare caz.

Ea se poate produce când ambele premise sunt false; de exemplu, dacă presupunem că A aparține nemijlocit atât lui C cât și lui B. Căci, dacă se admite că A nu aparține nici unui C, iar C aparține oricărui B, ambele premise sunt false[214].

Eroarea mai este posibilă când una din premise, indiferent care, este falsă[215]. Căci AC poate fi adevărată, CB falsă; iar AC este adevărată, pentru că A nu aparține tuturor lucrurilor[216]. CB falsă, pentru că C, căruia niciodată nu-i aparține A, nu poate să aparțină lui B[217]. Căci, dacă premisa

---

[211] Dacă *substanța* (A) este afirmată nemijlocit sau mijlocit despre *corp* (C), dar negată nemijlocit despre *calitate* (B), nu putem afirma nemijlocit calitatea (B) despre corp (C).

[212] Eroarea în concluzia universal afirmativă nu este posibilă decât în figura 1. Eroarea în concluzia universal negativă este posibilă în figurile 1 și 2, nu și în figura 3, care cunoaște numai concluzii particulare.

[213] Dacă presupunem că este adevărată propoziția afirmativă nemijlocită: „Orice B este A", eroarea propoziției negative nemijlocite: „Nici un B nu este A" poate fi dedusă și în prima și în a doua figură.

[214] Silogismul de figura 1 (Celarent), în care ambele premise sunt false:

Nici un cal (C) nu este animal (A)
Orice om (B) este un cal (C)
Nici un om (B) nu este animal (A).

[215] Premisa majoră este adevărată și minora falsă (prima ipoteză); premisa majoră este falsă și minora adevărată (a doua ipoteză).

[216] A nu este atributul tuturor lucrurilor și printre aceste lucruri, cărora nu le aparține A, poate să fie C.

[217] Silogism în Celarent.

Nici o plantă (C) nu este animal (A) (adevărată fiindcă A nu aparține ca atribut oricărui lucru)
Orice om (B) este o plantă (C)
Nici un om (B) nu este animal (A).

CB ar fi adevărată, premisa AC nu ar mai fi adevărată și totodată, dacă ambele premise ar fi adevărate, și concluzia ar fi adevărată. Dar CB poate fi adevărată, iar AC falsă; de exemplu, dacă atât C cât și A conțin pe B ca gen, una din ele trebuie să fie subordonată celeilalte, așa încât premisa în forma: *A nu aparține nici unui C* — va fi falsă[218]. Aceasta clarifică de ce, dacă una ori amândouă premisele sunt false, concluzia va fi, la rândul ei falsă[219].

În figura a doua premisele nu pot să fie amândouă total false[220]. În adevăr, dacă A aparține la toți B[221], nici un termen mediu nu poate fi universal afirmat despre o extremă și universal negat despre alta[222]; dar premisele în care mediul este afirmat despre o extremă și negat despre alta sunt condiția necesară pentru ca să rezulte un silogism. De aceea, dacă, luate în acest mod, ele sunt cu totul false, contrariile lor trebuie invers să fie cu totul adevărate, ceea ce este imposibil[223]. Pe de altă parte,

---

[218] Dacă A (animal) și C (viu) aparțin lui B (om), C (viu) este genul lui A (animal) și atunci majora: „*Nici un viu (C) nu este animal (A)*" este falsă, dar minora: „Orice om (B) este viu (C)" este adevărată. De aceea, concluzia: „*Nici un om (B) nu este animal (A)*" este falsă.

[219] Reamintim, este vorba de figura 1.

[220] O premisă este total falsă dacă o propoziție particulară inclusă în prima este de asemenea, falsă. Astfel, propoziția. „*Nici o plantă nu este ființă vie*" este total falsă, dacă și particulara ei: „*Unele plante nu sunt vii*" este, de asemenea, falsă.

[221] Se presupune că propoziția: „A aparține la toți B" este adevărată. Atunci contrara ei. „A nu aparține la toți B" este falsă.

[222] Dacă „A aparține la toți B", nu vom găsi un termen mediu care să aparțină lui A și să nu aparțină lui B. În adevăr, A fiind o specie a lui B, trebuie ca ceea ce este afirmat universal despre gen să fie afirmat și despre specie, și ceea ce este afirmat universal despre specie trebuie să fie afirmat cel puțin particular și despre gen. Se arată prin silogisme că primirea unui astfel de mediu (C) duce la imposibilități.

[223] Concluzia falsă rezultă în Camestres:

Orice animal (A) este nemuritor (C),	(propoziție total falsă)
Nici un om (B) nu este nemuritor (C),	(propoziție total falsă)
Nici un om (B) nu este animal (A),	(concluzie total falsă).

Dacă premisele acestui silogism sunt total adevărate, obținem un silogism în Cesare:

Nici un animal (A) nu este nemuritor (C),	(propoziție total adevărată)
Orice om (B) este nemuritor (C),	(propoziție total adevărată, ca supoziție)
Nici un om (B) nu este animal (A).	

Se ajunge astfel la concluzia silogismului precedent, ceea ce este o imposibilitate, fiindcă două propoziții adevărate nu dau o concluzie falsă. Pe lângă aceasta,

nimic nu se opune ca amândouă premisele să fie parțial false; de exemplu, să admitem că C aparține unor A și unor B. Atunci, dacă s-au luat ca premise că B aparține la toți A și nici unui C, amândouă premisele sunt false, dar parțial, nu total false. Același lucru este adevărat dacă majora este făcută negativă în locul minorei[224]. Dacă o premisă este total falsă, este indiferent care anume. Astfel, presupuând că ceea ce aparține la toți A trebuie să aparțină, de asemenea, la toți B, atunci, dacă C aparține la toți A, dar nu aparține la nici un B, CA va fi adevărată, dar CB
80 b falsă[225]. Tot așa, ceea ce nu aparține nici unui B, nu va aparține nici unui A. Căci, dacă ar aparține tuturor A, ar aparține, de asemenea, și tuturor B, ceea ce este contrar presupunerii; dacă totuși C aparține la toți A, dar nu aparține nici unui B, atunci premisa CB este adevărată, dar cealaltă este falsă[226]. Cazul este similar, dacă majora este făcută premisă negativă[227].

---

am admis că A aparține la toți B (toți B sunt A). Urmează că cele două premise nu sunt total false, cum s-a presupus la început. Presupunerea a dus la o absurditate.

[224] Dacă se admite ca adevărat că C (mediul) aparține numai unor A și unor B, dacă mai departe admitem că C aparține la toți A și nu aparține la toți B, premisele vor fi amândouă false, dar nu total false, ci numai parțial false. Silogismele vor fi ca cele precedente, însă cu mențiunea că premisele sunt parțial false. Astfel în Camestres:

Orice animal (A) este alb (C)
Nici un animal (B) nu este alb (C) (parțial false)
Nici un om (B) nu este animal (A) (concluzie falsă).

Sau în Cesare:

Nici un animal (A) nu este alb (C)
Orice om (B) este alb (C) (parțial false)
Nici un om (B) nu este animal (A) (concluzie falsă).

[225] Dacă numai una din premise este falsă, fie majora, fie minora, vom avea în genere patru silogisme. Aici avem un prim silogism în Camestres, în care majora este adevărată și minora falsă:

Orice animal (A) este viu (C) (propoziție adevărată)
Nici un om (B) nu este viu (C) (propoziție falsă)
Nici un om (B) nu este animal (A) (concluzie falsă).

[226] Obținem un al doilea silogism de figura 2, în Camestres, în care majora este falsă și minora adevărată:

Orice animal (A) este piatră (C) (propoziție falsă)
Nici un om (B) nu este piatră (C) (propoziție adevărată)
Nici un om (B) nu este animal (A) (concluzie falsă).

[227] Obținem astfel două silogisme în Cesare, în care majora sau minora este adevărată sau falsă. Silogismul însuși nu se schimbă.

Căci ceea ce nu aparține nici unui A nu va aparține nici unui B; și dacă acum se admite că C nu aparține la toți A, dar aparține la toți B, premisa CA este adevărată, dar cealaltă este total falsă[228]. Și tot așa este fals a admite că ceea ce aparține la toți B nu aparține nici unui A; căci ceea ce aparține la toți B trebuie să aparțină și unor A[229]. Dacă acum se admite că C aparține la toți B, dar la nici un A, CB va fi adevărată, dar CA falsă[230].

Este clar deci că, în cazul propozițiilor nemijlocite, silogismul fals va fi posibil nu numai când ambele premise sunt false, ci, de asemenea, când numai una este falsă[231].

17

<Ignoranța și eroarea ca rezultate din premise mijlocite>

În cazul când predicatul aparține sau nu aparține nemijlocit subiectelor[232], atâta timp cât concluzia falsă este dedusă printr-un termen

[228] Silogism în Cesare cu majora (CA) adevărată și minora (CB) falsă.

Nici un animal (A) nu este piatră (C)	(propoziție adevărată)
Orice om (B) este piatră (C)	(propoziție falsă)
Nici un om (B) nu este animal (A)	(concluzie falsă).

[229] Cum știm, este fals că ceea ce aparține speciei nu aparține genului, și invers, este fals că ceea ce aparține genului nu aparține speciei.

[230] Tot silogism în Cesare cu majora (CA) falsă și minora (CB) adevărată.

Nici un animal (A) nu este viu (C)	(propoziție falsă)
Orice om (B) este viu (C)	(propoziție adevărată)
Nici un om (B) nu este animal (A)	(concluzie falsă).

[231] Aristotel rezumă într-o frază conținutul capitolului de față. Aceasta nu înseamnă că în *toate* figurile obținem silogisme false, dacă amândouă premisele sunt false. Regula este adevărată numai pentru figura 1, în timp ce la figura 2 premisele sunt false numai parțial.

[232] După ce s-a ocupat de erorile (concluziile false) obținute prin raționamente din premise nemijlocite, în acest capitol, Aristotel se ocupă de erorile (concluziile false) din premise mijlocite, adică ele însele deduse printr-un termen mediu.

Cazurile sunt aici altfel decât la raționamentele cu premise nemijlocite, fiindcă aici apare un termen mediu care poate varia și, de aceea, erorile prin silogisme vor fi diferite. Termenul mediu propriu silogismului sau acela luat dintr-o serie înrudită sau, în sfârșit, un termen mediu străin duc la erori diferite.

mediu propriu[233], numai majora și nu amândouă premisele sunt false. (Prin mediu propriu înțeleg termenul mediu prin care se obține silogistic opusa contradictorie a falsului, adică silogismul adevărat.) Astfel, să admitem că A aparține lui B prin termenul mediu C; atunci, întrucât, pentru a da o concluzie, premisa CB trebuie să fie luată afirmativ, este clar că această premisă trebuie să fie totdeauna adevărată, deoarece nu poate fi convertită. Dimpotrivă, majora AC este falsă, căci silogismul devine contrar, adică adevărată prin conversiunea ei[234]. Tot așa, dacă mediul este luat din altă serie de predicate, de exemplu, să presupunem că D nu este numai conținut în A ca într-un tot, ci, de asemenea, că este enunțat despre toți B. Atunci premisa DB trebuie să rămână neschimbată, dar calitatea lui AD trebuie să fie schimbată; așa încât DB este totdeauna adevărată, iar AD totdeauna falsă. Acest fel de eroare este identic cu acela care este dedus printr-un mediu propriu[235]. Pe de altă parte, dacă concluzia nu este dedusă printr-un mediu propriu, când mediul este subordonat lui A, dar nu aparține nici unui B, amândouă premisele trebuie să fie false; căci, dacă trebuie să rezulte un silogism,

---

[233] Termenul mediu propriu (οἰκεῖον) este acela care poate servi și într-un silogism cu concluzie falsă și într-unul cu concluzie adevărată.

[234] Formularea face ca acest pasaj să fie obscur. Să luăm un silogism, A, B și C, acesta din urmă fiind termenul mediu. Silogismul adevărat în figura 1 este:

Toți C sunt A (Orice ființă rațională râde)
Toți B sunt C (Orice om este ființă rațională)
Toți B sunt A (Orice om râde).

Cum obținem concluzia falsă: „Nici un B nu este A"? Falsă sau negativă nu poate fi premisa minoră, fiindcă în figura 1 minora este totdeauna afirmativă (*Anal. primă*, I, 4). Falsă sau contrară nu poate fi decât majora (AC), adică: „Nici un C nu este A" (Nici o ființă rațională nu râde). În sfârșit, constatăm că termenul mediu este „propriu", (râde), fiindcă rămâne același în silogismul fals ca și în silogismul adevărat. Termenul de „convertită" nu are sensul de răsturnarea termenului, ci de schimbarea propoziției din afirmativă în negativă.

[235] Noul caz se referă la un silogism în care termenul mediu nu mai este „propriu", în sensul de adevărată cauză a unirii subiectului și predicatului, ci este împrumutat dintr-o serie înrudită (de exemplu D). Silogismul fals (eroarea silogistică) cere și aici ca premisa minoră să fie afirmativă (adevărată) și premisa majoră negativă (falsă).

Nici un D nu este A
Toți B sunt D
Nici un B nu este A.

amândouă trebuie să fie luate contrar comportării lor reale; astfel înfățișate, amândouă devin false; de exemplu, să presupunem că A aparține la toți D, dar D nu aparține nici unui B, atunci, dacă aceste premise sunt schimbate în contrarul lor, rezultă o concluzie, iar amândouă premisele vor fi false[236]. Când, totuși, mediul D nu este subordonat lui A, AD va fi adevărată, DB falsă; AD adevărată, pentru 81 a
că A nu este subordonat lui D; DB falsă, pentru că, dacă ar fi adevărată, atunci și concluzia ar fi adevărată; dar ea este prin ipoteză falsă[237].

Când eroarea este conchisă în figura a doua, amândouă premisele nu pot fi total false. Căci, dacă B este subordonat lui A[238], atunci nici un termen mediu nu poate să aparțină la totalitatea unei extreme și la nimic din cealaltă, cum s-a arătat mai înainte[239]. O premisă însă poate fi falsă, și anume oricare din amândouă. Astfel, dacă C aparține atât lui A cât și lui B, dar se admite că aparține numai lui A

---

[236] Acest al treilea caz prezintă o a treia posibilitate de eroare prin silogism cu premise mijlocite. Termenul mediu nu este nici propriu, nici luat dintr-o serie înrudită, ci este străin. Acest caz are două specii: 1. Să admitem că toți D sunt A (adică D este subiectul lui A) și că nici un B nu este A. Pentru a avea un silogism fals, amândouă premisele trebuie să fie false, adică trebuie să fie „convertite", așa încât minora devine afirmativă, cum cere figura 1.

Nici un D (animal fără rațiune) nu este A (viu), (propoziție falsă)
Orice B (om) este D (animal fără rațiune), (propoziție falsă)
Nici un B (om) nu este A (viu), (concluzie falsă).

[237] În a doua specie, majora negativă: „Nici un D nu este A" este luată ca adevărată, dar minora, fireşte afirmativă „Orice D este B" este luată ca falsă. Dacă și minora ar fi adevărată, concluzia ar fi și ea adevărată. N-am mai avea atunci o eroare silogistică. Iată silogismul fals:

Nici un D (piatră) nu este A (vie), (propoziție adevărată, deși negativă)
Orice B (om) este D (piatră), (propoziție falsă)
Deci: Nici un B (om) nu este A (viu), (concluzie falsă).

[238] Dacă A este genul și B este specia, trebuie ca ceea ce aparține universal unuia să aparțină și celuilalt, cel puțin particular.

[239] Referința la capitolul anterior. Dacă prin ipoteză: „Toți B sunt A", nu se poate ca termenul mediu (C) să aparțină unuia și să nu aparțină altuia (A sau B), fiindcă atunci concluzia va fi: „Nici un B nu este A" (A nu aparține nici unui B). Dar, cum vom vedea mai jos, una din premise, oricare din ele, poate fi falsă, adică putem admite că C nu aparține lui A sau B.

și nu lui B, CA va fi adevărată, CB falsă[240]. Și, invers, dacă se admite că C aparține lui B, dar nici unui A, CB va fi adevărată, CA falsă[241].

Am stabilit când și prin ce fel de premise va rezulta eroarea în cazurile când silogismul eronat este negativ[242]. Dacă silogismul este afirmativ[243], el poate fi format printr-un termen mediu propriu. În acest caz, ambele premise nu pot fi false, căci, după cum am spus înainte, CB trebuie să rămână neschimbat, dacă este să avem o concluzie. De aceea AC, a cărui calitate este schimbată, va fi totdeauna falsă[244]. Aceasta este deopotrivă de adevărat, dacă mediul este luat din altă serie de predicate, cum s-a stabilit că este cazul erorii negative; pentru că DB trebuie să rămână neschimbată, în timp ce calitatea lui AD trebuie să fie convertită și eroarea este aceeași ca și înainte[245].

Dar silogismul poate să rezulte printr-un termen mediu impropriu. Atunci, dacă D este subordonat lui A, premisa AD va fi adevărată, dar cealaltă falsă. Căci A poate să aparțină mai multor

---

[240] Dacă admitem că CA (majora) e adevărată, deci că C aparține lui A, dar că CB (minora) e falsă, vom avea un silogism în Camestres:

Toți A sunt C (majora adevărată)
Nici un B nu este C (minora falsă)
Nici un B nu este A (concluzie falsă, contrară ipotezei).

[241] Dacă, dimpotrivă, admitem că CA (majora) e falsă și CB (minora) este adevărată, obținem un silogism în Cesare:

Nici un A nu este C (majora falsă).
Orice B este C (minora adevărată).
Nici un B nu este A (concluzie falsă, contrară ipotezei).

[242] Când concluzia falsă este negativă, contrară concluziei adevărate afirmative, silogismul se face sau în modul Celarent al figurii 1 sau în modurile Cesare și Camestres ale figurii 2.

[243] Se cercetează acum a doua parte a teoriei; adevărată este propoziția negativă: „Nici un B nu este A" și, falsă este propoziția afirmativă: „Toți B sunt A". Concluzia falsă va fi obținută printr-un silogism în figura 1 (Barbara).

[244] Silogismul fals se va construi deosebit, după cazurile înșirate mai sus, adică după cum mediul (C) este propriu sau impropriu (un altul). În acest silogism minora CB trebuie să fie totdeauna afirmativă în figura 1. Falsă este numai premisa majoră CA, căci ea este „convertită", în sensul că devine din negativă, afirmativă.

[245] În cazul că mediul (D) este luat din altă serie, cum s-a arătat înainte, premisa minoră (DB) va fi afirmativă și adevărată, pe când minora care afirmă pe DA va fi falsă. Vom avea aceeași situație ca în cazul precedent, căci termenul mediu, deși nu este cel propriu (cauza), se aseamănă acestuia.

termeni, dintre care nici unul nu este subordonat altuia[246]. Dacă însă D nu este subordonat lui A, evident că AD, întrucât este luată afirmativ, va fi totdeauna falsă, pe când premisa DB poate să fie ori adevărată, ori falsă[247]. Căci A poate foarte bine să nu aparţină nici unui D, pe când D aparţine la toţi B; de exemplu, nici o ştiinţă nu este animal; orice muzică este ştiinţă. Tot aşa de bine A poate să nu aparţină nici unui D, iar D nici unui B. Rezultă atunci că, dacă termenul mediu nu este subordonat celui major, nu numai ambele premise la un loc, ci fiecare în parte poate fi falsă[248].

Şi astfel am clarificat în câte feluri şi pe temeiul căror premise au loc erori în silogism, atât în cazul propoziţiilor nemijlocite, cât şi al celor demonstrabile[249].

---

[246] În cazul că termenul mediu (D) este străin, dacă D este subiectul lui A („Toţi D sunt A"), majora (DA) este adevărată, minora, în care B nu are nici o legătură cu D, este adevărată. De aceea, afirmarea minorei (DB) este falsă. Silogismul în Barbara va fi:

Toţi D sunt A	(propoziţie adevărată)
Toţi B sunt D	(propoziţie falsă)
Toţi B sunt A	(concluzie falsă, fiind contrară ipotezei).

Aristotel sfârşeşte pasajul cu observaţia că A, care în raţionamentul adevărat aparţine lui C, nu este exclus să aparţină şi lui D, deşi aceştia doi pot să nu fie afirmaţi unul despre altul, adică „Nici unul nu este subordonat altuia".

[247] Dacă în realitate D nu este subiectul lui A (majora: „Nici un D nu este A" este adevărată), atunci aceeaşi majoră care afirmă că D este subiectul lui A, va fi falsă. Dar minora DB poate fi adevărată sau falsă. Întâi, este posibil ca toţi B să fie D. Exemplu:

Orice ştiinţă (D) este animal (A)	(propoziţie falsă, fiindcă cea adevărată este: „Nici o ştiinţă nu e animal")
Orice muzică (B) este ştiinţă (D)	(propoziţie adevărată)
Orice muzică (B) este animal (A)	(concluzie falsă).

[248] Este posibil deci ca amândouă premisele adevărate să fie negative, adică A să nu aparţină nici unui D, şi D să nu aparţină nici unui B. Atunci raţionamentul fals va avea două premise afirmative false.

Orice D (piatră) este animal (A)	(propoziţie falsă)
Orice B (ştiinţă) este D (piatră)	(propoziţie falsă)
Orice B (ştiinţă) este D (piatră)	(concluzie falsă).

[249] Rezumat al capitolelor 16 şi 17. „În câte feluri", adică în ce figuri şi moduri; „pe temeiul căror premise", adică dacă premisele sunt adevărate sau false; „demonstrabile", adică cu premise mijlocite.

18

<Ignoranța ca negație a cunoașterii rezultată din lipsa unui simț>

Nu este mai puțin evident că pierderea unuia din simțuri aduce pierderea părții corespunzătoare din cunoaștere și că, deoarece noi învățăm sau prin inducție, sau prin demonstrație, cunoașterea nu poate
81 b fi dobândită altfel[250]. În adevăr, demonstrația pornește de la general, inducția de la particular. Dar nu putem ajunge la general decât pe calea inducției, căci așa-numita abstracție matematică este scoasă la lumină prin inducție — pentru că fiecărui gen îi aparțin, pe baza naturii sale determinate, anumite proprietăți care pot fi tratate ca separate, deși ele nu există izolat[251]. Este însă imposibil să facem o inducție fără senzație. Căci numai senzația prinde lucrurile particulare; acestea nu pot fi obiecte de cunoaștere științifică, pentru că nici generalul nu poate să ne dea cunoștința lor fără inducție, nici cunoașterea științifică nu poate fi dobândită prin inducție fără senzație[252].

---

[250] Acest scurt capitol are o semnificație covârșitoare pentru înțelegerea gnoseologiei lui Aristotel. Deși nu are o legătură directă cu cele două capitole precedente, care tratează despre eroarea relativă, obținută pe calea silogismului, capitolul 18 poate fi considerat ca o necesară întregire, întrucât el se ocupă de eroarea absolută sau de negarea științei. Cauza erorii absolute, a ignoranței, este lipsa sensibilității. Originea cunoașterii este senzația. Lipsa unui organ senzorial produce ignoranța, eroarea absolută. Cum știm din *Analitica primă*, II, 23, 68 b, și cum vom vedea și aici, în cartea a II-a, 19, orice învățare sau cunoaștere este dobândită sau prin demonstrație (*apódeixis*) sau prin inducție (*epagōgḗ*). Demonstrația este un silogism cu premise sau principii adevărate, sigure. Premisele adevărate sunt obținute prin inducție, iar inducția are ca punct de plecare senzația sau prinderea particularului, iar ca rezultat scoaterea generalului (universalului). Generalul este cuprins în particular; el trebuie să fie însă abstras din particular. Senzația însăși nu este o cunoaștere, ci începutul cunoașterii.

[251] Pentru Aristotel, și fiecare „gen" matematic (cerc, triunghi etc) este cunoscut tot inductiv, plecând de la cercuri etc. particulare. Ajungem însă la cunoașterea genului datorită proprietăților sale care pot fi cercetate abstract, izolate, deși ele nu există izolat.

[252] Orice cunoaștere prin general (universal) presupune inducția, care extrage generalul (universalul) din singular (particular), și orice inducție presupune senzația.

19[253]

<Demonstrația nu este posibilă, dacă regresul premiselor merge la infinit>

Orice silogism este obținut cu ajutorul a trei termeni. Un fel de silogism[254] servește ca dovadă că A aparține lui C, fiindcă A aparține lui B și B lui C; celălalt fel este silogismul negativ, arătând într-o premisă că un termen aparține altuia, iar în cealaltă că un termen nu aparține celuilalt. Este clar atunci că acestea sunt principiile și așa-numitele ipoteze ale silogismului[255]. Căci primindu-le ca atare, demonstrăm în mod necesar că A aparține lui C prin B, și apoi că A aparține lui B printr-un alt termen mediu, și tot așa că B aparține lui C[256]. Dacă raționăm numai în vederea unei simple opinii și în chip pur dialectic, este evident că toată grija noastră este să vedem dacă silogismul nostru este bazat pe premise cât mai probabile posibil; așa încât, dacă un termen mediu între A și B este probabil, deși nu există cu adevărat, putem raționa sprijinindu-ne pe el, și atunci silogismul nostru este dialectic[257]. Dacă tindem însă la adevăr, trebuie să ne conducem după legăturile reale dintre subiect și atribut. Lucrurile se petrec în felul următor: întrucât există atribute care sunt

---

[253] Acest capitol este legat de capitolele 15 și 16, unde se vorbește de propoziții nemijlocite, adică de legarea în cadrul lor a doi termeni fără mijlocirea unui al treilea. Dacă legarea este mijlocită, obținem un silogism. În acest capitol, Aristotel pune problema propozițiilor nemijlocite, a principiilor: seria noțiunilor în sus sau în jos este infinită sau finită? Există prime noțiuni (principii), „genuri supreme" și ultime noțiuni, „specii infime"? Sau seria merge la infinit?

[254] Silogismul afirmativ.

[255] Silogismul afirmativ presupune două premise afirmative, silogismul negativ se limitează la o singură premisă negativă, fiindcă din două premise negative nu rezultă un silogism. Silogismul negativ cere ca o premisă să fie afirmativă.

[256] Aristotel arată că orice demonstrație cere un termen mediu. Să luăm silogismul care demonstrează că C este A, servindu-ne de termenul mediu B. Orice B este A; orice C este B, deci orice C este A. Premisele au fost considerate ca nemijlocite. Dar și ele pot fi considerate ca mijlocite printr-un alt termen și tot așa mai departe. Întrebarea este dacă „trebuie să ne oprim" sau nu în seria termenilor medii.

[257] Silogismele dialectice, spre deosebire de silogismele demonstrative, se mulțumesc numai cu o aparență de termen mediu. Acest termen mediu poate să lipsească în realitate, adică este posibil ca propozițiile să fie în adevăr nemijlocite. Demonstrația cere ca premisele să fie în realitate nemijlocite.

enunțate despre un subiect în alt chip decât accidental (nu adică în sensul în care se întâmplă să zicem „acel lucru alb este un om", ci în sensul cu totul altul, când zicem „omul este alb"; omul este alb, nu pentru că el este altceva decât om, ci fiindcă este om, iar albul este la om, fiindcă accidental omul are calitatea de a fi alb), anume, există termeni de așa fel încât sunt în mod esențial atribuiții unii altora[258]. Să presupunem deci că C este un astfel de termen care nu aparține el însuși nici unui alt termen, dar că este subiectul apropiat al atributului B, adică așa ca între B și C să nu fie nici un intermediar; să presupunem apoi că E îi aparține în același chip lui F, iar F lui B. Prima chestiune este: trebuie oare ca această serie să se termine, ori poate ea merge la infinit?[259] A doua chestiune este următoarea[260]: să presupunem că nimic nu poate fi atribuit esențial despre A[261], dar că A este atribuit imediat lui H, fără a mai aparține nici unui alt termen intermediar mai apropiat, și să presupunem pe H deopotrivă aparținând lui G și G lui B; atunci trebuie oare în mod necesar ca și această serie să se termine, ori poate și ea să continue la infinit?[262] Este între aceste două chestiuni următoarea diferență: prima constă în întrebarea dacă este posibil, plecând de la ceva care nu aparține
82 a el însuși altcuiva, dar este numai subiect căruia i se atribuie ceva, să mergem la infinit?[263] A doua chestiune de examinat este dacă, plecând

[258] Aristotel ține să sublinieze distincția capitală dintre substanțe sau lucrurile independente, „în sine", și însușirile lor, care nu sunt independente, ci aparțin substanței. Astfel, însuși Aristotel face deosebirea inițială între substanță și accidente (în sens general, căci în sens special accidentele se diferențiază în esențe sau proprietăți „în sine" și accidente propriu-zise). De aceea, când spun că un om este alb, înțeleg că este alb prin sine, ca ceva independent, ca substanță; când vorbesc însă de alb, totdeauna mă gândesc la altceva decât la alb, la ceva independent care este alb.

[259] Prima chestiune se referă la seria ascendentă a atributelor: este ea infinită, sau finită, are sau nu un început? C nu aparține altui termen, deci este subiect sau substrat al atributului B, acesta are atribut pe F, acesta pe E și așa mai departe. Această serie de atribute va fi infinită, sau va ajunge la A? Chestiunea va fi discutată mai jos.

[260] A doua chestiune se referă la seria descendentă a subiectelor. Poate fi seria infinită?

[261] A este un gen suprem, căruia nu-i mai putem atribui nimic, fiindcă nu are nici un termen superior.

[262] Dacă A este atribuit imediat lui H, H lui G și G lui B, seria va fi infinită sau finită.

[263] Prima chestiune pleacă de la un subiect care nu mai aparține ca predicat sau atribut altcuiva. Putem sui oare în seria atributelor (predicatelor) la infinit, sau trebuie să ne oprim?

de la ceea ce este predicat altuia, dar el însuși nu este subiect, ne putem coborî la infinit?[264] O a treia chestiune este dacă termenii extremi fiind determinați, poate să existe o infinitate de termeni medii?[265] Și înțeleg aceasta așa: să presupunem că A îi aparține lui C, iar B este intermediar între dânșii, dar că între B și A sunt alți termeni medii, și între aceștia alții noi; pot aceștia continua la infinit, ori nu pot? Aceasta este totuna cu a se întreba dacă demonstrațiile merg la infinit, adică dacă poate fi demonstrat orice lucru? Ori subiectul ultim și atributul prim se limitează unul pe altul?[266]

Dar eu adaug că aceleași chestiuni se ridică și cu privire la silogismele și premisele negative[267]; bunăoară, dacă A nu este atributul nici unui B, atunci, sau această atribuire va fi nemijlocită, sau va exista un termen intermediar, anterior lui B, căruia A nu-i aparține (să-i zicem G, care aparține la toți B), și poate să mai fie încă un alt termen, de exemplu H, anterior lui G, care aparține la toți G. În adevăr, și în aceste cazuri, seria termenilor anteriori, cărora A nu le aparține, este sau infinită, sau se termină[268].

Nu se pot pune, dimpotrivă, aceleași chestiuni în cazul termenilor reciproci, deoarece cînd subiectul și predicatul sînt convertibili, nu mai există nici subiect prim, nici ultim, avînd în vedere că toți termenii reciproci, ca subiecte, stau în aceeași relație unul cu altul, fie

---

[264] A doua chestiune pleacă de la un predicat sau atribut suprem al unui subiect și coboară pe linia subiectelor. Această coborâre este infinită, sau finită?

[265] Primele două chestiuni presupuneau că termenii medii sunt limitați, dar că termenii extremi, predicatele (chestiunea 1) sau subiectele (chestiunea 2), pot fi infiniți sau finiți. Aceeași chestiune se ridică acum pentru termenii medii: sunt ei infiniți, sau finiți? Dacă presupun că A și C sunt legați prin termenul mediu B, s-ar putea ca între A și B să fie un alt termen mediu și tot așa la infinit.

[266] Aristotel acordă celei de-a treia chestiuni o importanță mai mare. Dacă termenii medii sunt infiniți, și demonstrațiile pot fi infinite. S-ar putea ca termenii extremi, predicatele și subiectele, să fie infinite și totuși demonstrațiile să nu fie infinite, dacă numărul termenilor medii este finit, deoarece termenii extremi pot să dea propoziții nemijlocite, care se pot lipsi de termeni medii.

[267] Cele trei chestiuni — îndeosebi a treia, a termenilor medii — sunt aplicabile și la silogismele negative, fiindcă, cum știm, există și propoziții negative nemijlocite.

[268] Dacă propoziția: „*A nu aparține nici unui B*" nu este negativă nemijlocită, ci este mijlocită de G, vom avea un silogism în Celarent. „*A nu aparține nici unui G*", „*G aparține la toți B*", deci, „*A nu aparține nici unui B*". Dacă și majora („*A nu aparține nici unui G*") este mijlocită prin H, vom avea o nouă majoră negativă: „*A nu aparține nici unui H*", „*H aparține la orice G*", deci: „*A nu aparține nici unui G*".

că zicem că subiectul are o infinitate de atribute, fie că atît subiectele cît și atributele sînt infinite la număr[269]. Aceste chestiuni nu pot fi puse decît dacă termenii pot să fie reciproci în două moduri diferite, prin atribuire accidentală la unul, și prin atribuire esențială la celălalt[270].

20

<Termenii medii nu sunt în număr infinit>

Este evident că, dacă seria atributelor este limitată, atât în direcția ascendentă cât și în cea descendentă[271] (înțeleg prin prima, urcarea spre tot mai universal, iar prin a doua, coborârea spre tot mai particular), termenii medii nu pot fi infiniți la număr. Să presupunem că A este atribuit lui F și că intermediarii — să le zicem B — sunt infiniți, atunci evident, putem să ne coborâm de la A și să atribuim un termen despre altul la infinit, întrucât avem o infinitate de termeni până la F; și tot așa, dacă ne suim de la F, există o infinitate de termeni până la A[272]. Urmează că, dacă aceste procese sunt imposibile[273], atunci nu

---

[269] La termenii reciprocabili nu se mai pun cele trei întrebări, deși ele nu sunt excluse, fiindcă, în acest caz, nici un termen nu este cel dintâi sau cel din urmă în seria termenilor medii.

[270] Dacă termenii sunt reciprocabili în sens *diferit*, o dată accidental, altă dată esențial, rămân valabile chestiunile de mai sus, fiindcă există atunci un raport de anterioritate între termeni.

[271] Capitolul precedent și-a pus întrebarea dacă termenii extremi (majorul și minorul) constituie sau nu o serie infinită. O altă chestiune era: dacă termenii medii constituie o serie finită sau infinită. Aristotel arată în acest scurt capitol că și termenii medii sunt limitați în număr. „În direcția ascendentă" sau a predicatelor; „în direcția descendentă" sau a subiectelor. Prima merge spre un predicat tot mai general; a doua spre un subiect tot mai particular sau individual.

[272] Aristotel pornește de la presupunerea că propoziția FA este un caz de propoziție în care atributul (predicatul) A este ultimul și, tot așa subiectul F este ultimul, că deci există o limită în sus și în jos. O serie infinită ar putea exista numai la termenii medii. Aristotel dovedește că și seria termenilor medii nu poate fi infinită. Dacă intermediarii ar fi infiniți, ar fi imposibil să trecem de la A la F și de la F la A. Sau, de fapt, avem propoziția FA, ceea ce implică o serie finită a termenilor medii. Argumentarea se mișcă în cerc, adică presupune ceea ce este de dovedit.

[273] Dacă seria atributelor (predicatelor) și subiectelor este finită — infinitatea fiind imposibilă.

poate să existe o infinitate de termeni intermediari între A și F. Și nu are nici un rost susținem[274] că unii termeni din seria A B ... F sunt atât de alăturați, încât ei exclud intermediarii, și că la ceilalți intermediari nu pot fi descoperiți[275]. Căci oricare termeni din seria B aș lua, numărul intermediarilor, fie în direcția lui A, fie a lui F trebuie să fie finit sau infinit. N-are nici o importanță de unde pornește seria infinită, fie de la termenul prim, fie de la cel ultim, pentru că termenii succesivi în orice caz sunt infiniți la număr[276].

21

<Termenii medii nu sunt în număr infinit în demonstrațiile negative>

Este evident de asemenea că, dacă în demonstrația afirmativă seria se termină în ambele direcții[277], seria se va termina și în demonstrația negativă[278]. Să admitem că nu putem merge la infinit, fie prin urcarea de la termenul ultim[279] (prin termen ultim înțeleg un termen, așa cum a fost F, care nu aparține el însuși unui subiect, dar căruia îi aparține un altul), fie prin coborârea către un ultim termen, pornind de la termenul prim (prin termen prim înțeleg un termen care este atribuit unui subiect, dar 82 b

[274] Probabil o obiecție sofistică prin falsa ei subtilitate.

[275] Obiecția distribuie termenii medii între A și F în două părți: într-o primă parte, termenii medii sunt atât de alăturați, atât de strâns legați unii de alții, încât intermediarii par înlăturați, în cealaltă parte, termenii intermediari nemijlociți nu pot fi descoperiți. Astfel propoziția FA poate fi gândită *ca și cum* ar fi nemijlocită.

[276] Aristotel răspunde la obiecția de dinainte. Infinitatea termenilor medii rămâne valabilă, oricare ar fi termenul mediu de la care se pornește (se știe că termenii medii sunt rezumați prin litera B), pentru a ajunge la A sau F. Nu se înlătură infinitatea, dacă gândim unii termeni medii ca alipiți unii de alții, iar ceilalți, chiar infiniți, ca ceva de necuprins. În nici un caz nu scăpăm de infinitate și, de aceea, FA nu poate fi constituită.

[277] În direcția atributelor (predicatelor) și a subiectelor.

[278] Noul capitol arată că și în silogismele negative seria termenilor medii este finită, nu numai în silogismele afirmative cercetate în capitolul precedent. Cazul silogismului afirmativ este primit aici în mod ipotetic, cum se vede din formularea propoziției ce urmează.

[279] Ultimul termen este ultimul subiect (F).

care nu este el însuși un subiect[280]). Dacă aceasta este just[281], va exista oprire și în cazul negației. Căci o concluzie negativă poate fi dovedită în trei feluri[282]. În prima figură se dovedește așa: nici un A nu aparține la ceea ce aparține B, dar B aparține la toți cărora le aparține C. Pentru a dovedi pe BC — cum este totdeauna cazul pentru unul din cele două intervale[283] — trebuie să ajungem la propoziții nemijlocite — cum este totdeauna cazul cu premisa minoră — dat fiind că BC este afirmativă[284]. În privința celeilalte premise[285], este evident că dacă termenul major este negat despre termenul D dinaintea lui B, D va urma să fi atribuit la toți B; și dacă termenul major este negat, încă, despre un termen dinaintea lui D, acest termen trebuie să fie atribuit la toți D. Prin urmare, întrucât seria suitoare este finită, atunci și cea coborâtoare se va termina de asemenea, și va exista un subiect prim căruia A nu-i aparține[286]. În a doua figură silogismul este așa[287]: dacă B aparține la toți A, dar nu

---

[280] Termenul prim este atributul suprem, căruia nu-i aparține un predicat mai general.

[281] Dacă este adevărat că în demonstrațiile pozitive există un termen prim (A) și un termen ultim (F).

[282] Concluzia negativă poate fi demonstrată în trei feluri (τρόποι), adică figuri: în figura 1 în modul Celarent, în figura 2 în modurile Cesare și Camestres, în figura 3 în modul Bocardo.

[283] Intervalul (διάστημα) este propoziția, anume, aici, premisa minoră.

[284] În orice figură, cel puțin o premisă este afirmativă, altminteri silogismul nu este posibil. Aici premisa minoră (BC) este afirmativă. S-a admis, de la început, că în silogismele afirmative seria termenilor medii este finită, adică se termină cu o propoziție afirmativă nemijlocită. În discuție rămâne numai silogismul negativ: seria termenilor medii este și aici finită?

[285] Premisa majoră: „Nici un B nu este A". Urmează un silogism în Celarent.

[286] Propoziția: „Nici un B nu este A" poate fi mijlocită, și atunci termenul A va fi negat și despre alt termen înainte de B, anume despre D. Vom avea un nou silogism, în care minora va fi afirmativă, adică D va fi afirmat despre toți B.

Nici un D nu este A
Toți B sunt D
Nici un B nu este A.

Dacă se caută o mijlocire negativă și a majorei noi: „*Nici un D nu este A*", dacă deci vom recurge la termenul E, acesta va fi din nou afirmat în minoră despre D, și tot așa mai departe. Dacă seria premiselor majore negative este însoțită de seria premiselor minore afirmative, cum seria afirmativelor este finită, tot așa seria negativelor va fi finită. Deci va exista un subiect prim despre care va fi negat A sau căruia A nu-i va aparține.

[287] Urmează o exemplificare a limitării termenilor negativi în figura 2. Aristotel nu vorbește de modul Cesare, ci numai de Camestres, care de altfel sunt vizibil înrudite.

aparține nici unui C, A nu aparține nici unui C[288]. Dacă se cere dovada pentru aceasta[289], este evident că ea poate fi adusă, fie în prima figură, ca mai sus, fie în figura a doua, ca aici, fie în figura a treia. Prima figură a fost discutată. Vom proceda la desfășurarea celei de-a doua, dovadă care va fi așa: D aparține la toți B, dar nici unui C, dat fiind că este necesar ca ceva să aparțină lui B[290]. Apoi, întrucât urmează ca să fie dovedit că D nu aparține lui C, atunci D are un alt predicat care este negat despre C. De aceea, fiindcă succesiunea predicatelor afirmate despre un termen universal mereu tot mai înalt se termină, atunci și succesiunea predicatelor negate se termină de asemenea[291].

A treia figură se constituie, după cum am spus[292], astfel: dacă A aparține la toți B și dacă C nu aparține la unii B, atunci C nu aparține la toți A. Această premisă, adică CB, va fi dovedită, fie în aceeași figură, fie în una dintre celelalte două discutate mai sus. În prima și a doua figură, seria se termină[293]. Dacă întrebuințăm a treia figură, vom lua ca premise că B aparține lui E, căruia, luat particular, nu-i aparține C.

---

[288] Silogismul în Camestres, în care negativa este minora:

Orice A este B
Nici un C nu este B
Nici un C nu este A.

[289] Că, în minora negativă, seria termenilor medii nu este infinită. Dovedirea se face sau în figura 1, ca mai sus, sau în figura 2, cum urmează, sau în figura 3, cum se va arăta mai jos.

[290] Se obține un nou silogism în Camestres, cu minora negativă, în care noul mediu D este negat despre C, dar este afirmat despre B.

Toți B sunt D
Nici un C nu este D
Nici un C nu este B.

Dacă vrem să dovedim minora negativă a acestui silogism, vom recurge la un nou termen negativ E, care, de asemenea, va fi afirmat despre D, dar va fi negat despre C.

[291] Ca și mai sus, premisa negativă (aici minora) are ca relativă o premisă afirmativă. Cum seria afirmativelor se sfârșește, tot așa și seria negativelor.

[292] În *Analitica primă*, I, cap. 6. Silogisme de figura 3 în Bocardo:

Câțiva B nu sunt C (majora negativă)
Toți B sunt A (minora afirmativă)
Câțiva A nu sunt C.

[293] Dacă vrem să dovedim premisa negativă (majora) prin una din celelalte două figuri, știm dinainte rezultatul. Rămâne să încercăm dovada prin figura 3 (Bocardo).

Această premisă iarăși va fi dovedită în același fel. Dar întrucât s-a admis că seria subiectelor coborâtoare se termină, este limpede că și seria neatribuirii lui C se va termina și ea[294]. Chiar presupunând că dovada nu se mărginește la un singur procedeu, ci le întrebuințează pe toate, când la prima figură, când la a doua ori a treia, este evident că și așa regresul se va termina, pentru că procedeele sunt finite la număr, și dacă lucruri finite se combină într-un număr finit, rezultatul va fi finit[295].

Astfel vedem că regresul demonstrației negative se termină, dacă se termină acela al demonstrației afirmative. Că, de fapt, regresul se termină la afirmativ, se poate limpezi prin următoarele considerații dialectice[296].

22

<În demonstrațiile afirmative nu se poate merge la infinit>

În ce privește predicatele care exprimă esența unui lucru, este evident că ele au o limită. În adevăr, dacă definiția este posibilă sau, cu alte cuvinte, dacă esența poate fi cunoscută, iar infinitul nu poate fi străbătut, predicatele asupra esenței unui lucru trebuie să fie finite la număr[297].

---

[294] Dovada prin figura 3 va avea același rezultat, fiindcă noua negativă: „Câțiva E nu sunt C" are corelativă o nouă afirmativă: „Toți E sunt B", și, cum seria afirmativă este finită, constatăm același lucru la seria negativă, adică va exista un prim termen căruia nu-i aparține C.

[295] S-ar putea crede că numărul termenilor medii este finit, dacă ne mărginim la o singură figură, dar că este infinit, dacă trecem de la o figură la alta prin silogisme succesive. Aristotel socotește că este evidentă concluzia: dacă în fiecare figură în parte numărul termenilor medii este finit, în toate figurile la un loc va fi, de asemenea, finit.

[296] În textul grec este λογικῶς — pe cale logică. Termenul λογικῶς, la Aristotel, se opune lui ἀναλυτικῶς — pe cale analitică, și uneori lui φυσικῶς — pe cale fizică. Opus analiticului este la Aristotel, dialecticul, adică cercetarea din puncte de vedere sau principii generale, nu din principii speciale, proprii, ca în *Analitică*. Aristotel consideră dovada din capitolul 20, că termenii medii ai premiselor afirmative sunt finiți, ca una demonstrativă, pur analitică. Capitolul 22 ține să dea și o dovadă dialectică sau din principii generale.

[297] În acest capitol, Aristotel oferă o dovadă mai adâncită a propoziției formulată în capitolul 20, că la premisele pozitive noțiunile constitutive, atât în seria suitoare a atributelor sau predicatelor, cât și în seria coborâtoare a subiectelor, sunt în număr finit.

Dar, cu privire la predicate în genere[298], avem de făcut următoarele observații. Putem enunța, fără să fie fals: „albul merge" ori „acest corp 83 a
mare este un lemn" sau și „lemnul este mare" ori „omul merge". Dar este deosebire între cele două enunțări[299]. Când spun „albul este un lemn", înțeleg că ceva care este alb se întâmplă să fie un lemn, dar nu că albul este substratul căruia îi aparține lemnul. Căci nu ca alb ori ca specie de alb ajunge ceva alb să fie un lemn[300], și astfel albul nu ajunge să fie un lemn decât accidental. Pe de altă parte, când afirm: „lemnul este alb", nu înțeleg că altceva, care se întâmplă, de asemenea, să fie un lemn, este alb (cum ar fi dacă aș zice „muzicantul este alb", ceea ce ar însemna: „omul care se întâmplă să mai fie și muzicant este alb"[301]), ci lemnul este aici substratul, care actual a ajuns să fie alb, și a ajuns așa fără să fie altceva decât lemn sau specie de lemn.

Dacă trebuie să formulăm o regulă, atunci să denumim pe ultimul fel de exprimare atribuire[302], iar pe celălalt, o neatribuire totală sau cel puțin o atribuire care nu este proprie, ci accidentală. „Alb" și „lemn" vor servi primul ca predicat, al doilea ca subiect.

Vom admite atunci că predicatul este enunțat despre subiect în sens propriu, nu și accidental; căci numai printr-o astfel de atribuire

---

El începe cu dovada cea mai ușor de primit: predicatele (atributele) esențiale sau care constituie esența (*quidditas*) unui lucru. Esența lucrului este exprimată de definiție și, de aceea, atributele esențiale nu pot fi nelimitate, infinite. Definiția nu poate îmbrățișa un număr infinit de atribute. Dar însuși Aristotel recunoaște că definiția nu pretinde să fie completă, adică să exprime toate predicatele esențiale, ci se limitează la genul proxim și diferența specifică.

[298] „Predicatele în genere" sunt orice fel de predicate, tot ce poate fi enunțat despre un subiect, îndeosebi cele *accidentale*.

[299] În primul fel de a vorbi, atribuirea nu este naturală, ci „alături de natură" (παρὰ φύσιν); în cel de-al doilea, atribuirea este „potrivit naturii" (κατὰ φύσιν).

[300] Nu întrucât este esența (genul) albului sau întrucât este specia genului alb, acel ceva a devenit lemn, ci întrucât este esențial lemn, acel ceva a devenit alb.

[301] În propoziția: „muzicantul este alb", și subiectul (muzicant) și predicatul sau atributul (alb) se referă la om. Am cunoscut în exemplele de până acum, trei feluri de atribuiri: 1) atribuirea unui accident substanței (forma naturală); 2) atribuirea unei substanțe accidentului, ca „albul este un lemn" (forma cea mai puțin naturală); 3) atribuirea unui accident tot unui accident, ca „muzicantul este alb" (forma mai puțin naturală decât cea dintâi).

[302] Sau enunțare, „predicație" (κατηγορεῖν), de exemplu, „lemnul este alb".

demonstrațiile sunt în adevăr dovezi[303]. Urmează de aici că ori de câte ori se enunță un singur predicat despre un singur subiect, enunțul se face sau despre esență, sau despre calitate, sau despre cantitate, sau despre relație, sau despre acțiune, pasiune, loc și timp[304].

Mai departe, predicatele substanțiale[305] ne arată că subiectul despre care sunt enunțate este sau însuși predicatul, sau o specie a predicatului[306]. Dimpotrivă, predicatele care nu sunt substanțiale, ci care sunt enunțate despre un alt subiect, acesta nefiind identic nici cu predicatul însuși, nici cu o specie a lui, sunt accidentale; de exemplu, alb este un accident al omului, având în vedere că omul nu este identic cu alb ori cu o specie de alb, ci mai degrabă cu animal, întrucât omul este esențial o specie de animal[307]. Aceste predicate, care nu sunt substanțiale, trebuie să fie predicate ale unui alt subiect[308], și nimic nu poate fi alb care să nu fie, de asemenea, și altceva decât alb[309]. Ne putem dispensa de Idei, pentru că ele sunt numai sunete fără înțeles; și chiar dacă ar exista, ele n-au nimic de-a face cu discuția noastră, întrucât demonstrațiile se referă la predicate așa cum le-am definit[310]. Mai departe,

---

[303] În orice demonstrație, atribuirea este totdeauna în sens propriu, esențială sau naturală, nu accidentală, fiindcă demonstrația este în serviciul științei, a universalului și necesarului.

[304] Este o înșirare a „categoriilor", care aici sunt opt, nu zece; lipsesc posesia și poziția.

[305] Predicatele esențiale care cad sub categoria substanței; celelalte predicate sunt esențiale, dar cad sub alte categorii.

[306] Exprimare greoaie. La predicatele substanțiale, subiectul sau are aceeași sferă ca predicatul (de exemplu: „omul este un animal rațional") sau este o specie a lui (de exemplu: „omul este un animal"). În primul caz, subiectul și predicatul sunt reciprocabile; în cazul al doilea nu sunt reciprocabile, căci nu numai omul este animal.

[307] La predicatele nesubstanțiale, subiectele lor nu sunt nici înseși predicatele, nici o parte (o specie) a lor, ca, de exemplu, „omul este alb". Omul este numai accidental totuna cu albul sau cu o specie a lui.

[308] Adică nu pot fi ele însele subiecte (*Categorii*, cap. 2).

[309] „Albul" este un accident, deci nu este independent, ci aparține unei substanțe, care este și altceva decât alb.

[310] Aristotel, în treacăt, critică teoria platonică a Ideilor, potrivit căreia toate Ideile, deci și cele despre accidente, sunt independente de lucrurile individuale, care „participă" la toate Ideile. Teoria platonică nu are nici o legătură cu demonstrația, care presupune că Ideea (generalul) se află *în* lucruri ca predicatul lor. În ipoteza Ideilor independente de lucruri nu se poate deduce nimic de la Idei la lucrurile ce participă la ele. Știința nu e posibilă dacă Ideile nu sunt în lucruri.

un lucru nu este calitatea altei calități, și aceasta calitatea celei dintâi - adică o calitate a unei calități, căci este imposibil ca ele să fie atribuite reciproc una despre alta, în unul din felurile arătate[311]. Ele pot fi enunțate fără falsitate una despre alta, dar nu atribuite cu adevărat una celeilalte[312]. Sau oare ele sunt atribuite substanțial una alteia, adică ele 83 b
sunt sau genul sau diferența celui enunțat?[313] S-a arătat însă că aceste atribuiri nu pot fi o serie infinită nici în jos, nici în sus, de exemplu, nici seria „omul este biped", „bipedul este animal", și acesta ca altceva, nici seria care atribuie animal despre om, om despre Callias, și Callias despre un subiect mai îndepărtat. Căci orice substanță de acest fel este definibilă, pe când o serie infinită nu poate să fie străbătută cu gândul. Prin urmare, nici determinările în sus, nici cele în jos nu sunt infinite, întrucât o substanță ale cărei predicate ar fi infinite n-ar putea fi definită[314]. Prin urmare, ele nu vor fi atribuite reciproc fiecare ca genul celeilalte, pentru că aceasta ar identifica un gen cu una din speciile lui[315]. Nici calitatea nu poate să fie reciproc atribuită altei calități (același lucru este valabil despre celelalte categorii), decât prin atribuire accidentală, pentru că toate aceste predicate sunt accidentale și se enunță despre substanțe[316]. Pe de altă parte, nici aici enunțările nu pot să meargă la

---

[311] Când atribuirea este accidentală, subiectul și predicatul nu pot fi reciproce, ca în atribuirea substanțială

[312] Putem spune, de exemplu, că „albul" este „sonor", dar nu putem atribui cu adevărat „sonoritatea" (o calitate) „albului" (altei calități).

[313] Dar poate aceste atribute accidentale sunt considerate ca genul subiectului sau ca o specie (diferență) a genului. Se știe însă, de la începutul acestui capitol, că asemenea atribuiri substanțiale (esențiale) nu merg la infinit.

[314] Aristotel insistă asupra valorii probante a definiției. Definiția este obișnuită în știință. Cum ea trebuie să îmbrățișeze toate atributele unei substanțe, numărul atributelor nu poate fi infinit, căci infinitul nu poate fi *dat* în gândire.

[315] Propoziție obscură, care a fost tradusă în diferite feluri. Dacă ținem seama de cele spuse înainte și de cele ce vor urma, putem crede că este vorba de imposibilitatea de a atribui reciproc genul și specia. O asemenea reciprocare ar identifica genul și specia. Astfel, în propoziția: „Omul este animal", subiectul este o specie și predicatul genul ei. Conversiunea propoziției dă: „Animalul este om", ceea ce transformă specia în gen, adică afirmă despre gen ceva pe care el îl cuprinde în sine, și astfel, un lucru devine o parte din el.

[316] Înainte, Aristotel a arătat că predicatele ce exprimă genuri și specii, adică „substanțele secunde" (*Categorii*, cap. 5), nu pot merge la infinit în sus (ca predicate) și în jos (ca subiecte), și că nu pot fi reciprocate; acum se ocupă de calitate și de toate celelalte

infinit nici în sus, căci noi enunțăm ceea ce exprimă sau o calitate, sau o cantitate, sau o alta din categoriile de acest fel, sau însăși substanța. Dar felurile de substanță sunt limitate la număr și genurile categoriilor sunt, de asemenea, limitate[317]. Căci ele sunt sau calitate, sau cantitate, sau relație, sau acțiune, sau pasiune, sau loc și timp.

Să admitem că un singur predicat este enunțat despre un singur subiect, dar că predicatele care nu sunt substanțiale nu se pot enunța unul despre altul[318]. Admitem aceasta pentru că atare predicate sunt toate accidente și, deși unele predicate sunt în sine, iar celelalte sunt de natură diferită, totuși noi susținem că toate, deopotrivă, se enunță despre un anumit substrat, și că un accident nu este niciodată un substrat[319]. Căci noi nu admitem ceva care să nu fie altceva, dacă îi spunem pe numele ce-l poartă, ci susținem necontenit că el este enunțat despre un substrat, altul decât el însuși, și că aceste atribute sunt diferite, dacă substratele sunt diferite[320]. Deci, nici seria suitoare, nici seria coborâtoare de atribute, când un singur atribut este enunțat despre un singur subiect, nu sunt infinite Căci subiectele despre care se enunță accidentele sunt tot așa de multe ca și elementele constitutive ale oricăror substrate individuale, și acestea am văzut că nu sunt infinite la număr[321]. În ceea ce privește

---

categorii, în afară de substanță. Reciprocarea nu este posibilă la aceste categorii care exprimă accidente ale substanței. Nu putem atribui o calitate altei calități decât accidental; calitatea însăși, ca și celelalte categorii (afară de substanță), reprezintă simple „accidente" ale substanței.

[317] Atribuirea este finită, fie în ordinea substanței, fie în ordinea celorlalte categorii; în primul rând, fiindcă numărul categoriilor este limitat, în al doilea rând, fiindcă în fiecare categorie seria predicatelor este finită, așa cum cere orice definiție valabilă pentru orice categorie.

[318] Ar trebui să admitem atunci că există accidente ale accidentelor, calitate a calității etc.

[319] Deși există accidente în sine (de exemplu, culoarea aparține în sine albului) și accidente „de natură deosebită" (de exemplu, culoarea care aparține unei bucăți de lemn), toate accidentele au caracteristica de a aparține altora decât lor însele, anume unui substrat. Accidentul nu este niciodată substrat sau substanță.

[320] Nici un accident nu are numele său (de exemplu, albul nu este numit alb) decât dacă există un substrat (o substanță), altul decât el, căruia îi aparține ca atribut. Atributele variază cu substanțele.

[321] Subiectele enunțării sunt tot atât de numeroase ca și factorii constitutivi ai unei substanțe. Acești factori, cum știm, nu sunt infiniți. De aceea seria de jos (a subiectelor) este finită.

seria suitoare, ea cuprinde atât acele elemente constitutive, cât și accidentele lor, iar ambele sunt finite[322]. Conchidem că trebuie să existe un subiect despre care un anumit atribut este enunțat nemijlocit; că trebuie să fie un alt atribut care este enunțat despre primul atribut, și că seria trebuie să se sfârșească cu un termen care nu este enunțat despre vreun termen anterior, și despre care nici un termen anterior nu este enunțat[323].

Argumentarea de până acum este o primă cale pentru demonstrarea tezei noastre. O altă cale se deschide[324] când demonstrația se raportă la propoziții despre al căror subiect s-au enunțat predicate anteroare[325], și când față de propozițiile care pot fi demonstrate nu avem o comportare mai bună decât cunoașterea lor[326], iar pe de altă parte, este imposibil de a le cunoaște fără demonstrație. În al doilea rând, dacă ceva este cunoscut numai prin altul[327], și dacă nu cunoaștem acest altul[328], și nici nu avem ceva mai bun decât cunoașterea lui prin demonstrație[329], atunci nu vom ști nici ceea ce poate fi cunoscut prin el[330]. De aceea, dacă

---

[322] Dacă trecem la seria suitoare (la predicate), și ea este finită, fie că este vorba de predicate esențiale, fie că este vorba de predicate accidentale.

[323] Propoziție formulată greoi, care exprimă pe scurt ceea ce s-a demonstrat până acum: seria termenilor extremi și medii este finită; de asemenea, că există un subiect până căruia îi aparține un predicat ultim, datorită unor termeni medii, de asemenea, finiți. Există un subiect care nu aparține altcuiva, ci există prin sine, și un predicat care nu are deasupra sa un predicat superior. Între primul predicat al subiectului și cel din urmă, seria de mijlocitori este limitată.

[324] Este un al doilea procedeu de a dovedi „dialectic" (λογικῶς); adică din puncte de vedere generale. Dovada poate fi rezumată în cele ce urmează: demonstrația lucrurilor care comportă demonstrație nu este posibilă, dacă nu cunoaștem complet premisele. Dacă însă premisele sunt fără sfârșit, ar exista o cunoaștere numai ipotetică, nu fundată solid. De aceea, termenii medii nu pot fi infiniți la număr, iar propozițiile sunt și ele în număr finit.

[325] E posibil să demonstrăm propoziții care nu sunt nemijlocite, ci sunt mijlocite de o atribuire anterioară. De exemplu, putem demonstra că anumite animale trăiesc mult, fiindcă înainte le-am atribuit predicatul „animale fără fiere".

[326] Despre propozițiile demonstrabile nu avem o cunoaștere mai bună, adică o cunoaștere nemijlocită. O asemenea cunoaștere avem despre principii, nu despre premise demonstrabile, adică mijlocite. O propoziție nemijlocită și nedemonstrabilă cunoaște intuitiv raportul dintre subiect și predicat.

[327] Concluzia este cunoscută prin premise.

[328] Dacă nu cunoaștem acest altul pe calea demonstrației.

[329] Dacă nu dispunem de o cunoaștere mai bună decât aceea prin demonstrație, adică dacă nu dispunem de o cunoaștere nemijlocită, intuitivă.

[330] Nu vom putea ști nici concluzia sau ceea ce este cunoscut prin altul.

este posibil să știm ceva în mod absolut prin demonstrație, și nu pe bază
84 a de ipoteze[331], este necesar ca seria predicatelor intermediare să se termine. Dacă ea nu se termină și dacă, dimpotrivă, dincolo de predicatul admis se află mai sus un altul, atunci orice predicat este demonstrabil[332]. Prin urmare, întrucât infinitul nu poate fi străbătut, nu vom cunoaște prin demonstrație ceea ce comportă o demonstrație[333]. De aceea, dacă nu avem ceva mai bun decât cunoașterea lor, atunci noi nu putem ști ceva prin demonstrație absolută, ci numai prin una ipotetică[334].

Din punct de vedere dialectic, putem fi convinși prin dovezile noastre despre ceea ce a fost vorba[335]. dar din punct de vedere analitic, se va arăta încă mai pe scurt, că în științele demonstrative, care sunt obiectul cercetării noastre, predicatele nu pot să fie nici în sus, nici în jos[336] infinite în număr. Demonstrația se referă la ceea ce aparține esențial lucrurilor[337]. Atributele aparțin esențial lucrurilor în două feluri: ori fiindcă ele sunt cuprinse în natura esențială a subiectelor lor, ori fiindcă subiectele lor sunt cuprinse în natura esențială a atributelor[338]. Un exemplu pentru acestea din urmă este neperechea ca un atribut al numărului, care, deși este un atribut al numărului[339], totuși numărul însuși

---

[331] Premisele nu sunt certe, ci ipotetice și numai postulate.

[332] Principiul că orice poate fi demonstrat a fost respins mai înainte (cap. 3).

[333] Este o convingere adâncă a lui Aristotel, că infinitul nu poate fi dat, îmbrățișat, fără să nu devină finit. Întrucât infinitul exclude un început, nu va fi posibilă demonstrația a ceea ce este demonstrabil.

[334] Dacă nu avem o cunoaștere mai bună (adică nemijlocită) decât acești termeni infiniți, pornim de la premise mijlocite nedemonstrate, acceptate numai „prin ipoteză" (ἐξ ὑποθέσεως), și ca urmare, concluzia va fi și ea ipotetică, nu absolută.

[335] Aristotel a dezvoltat două demonstrații dialectice sau „logice", cum spune el, că orice dovadă presupune o serie finită de noțiuni. Urmează dovada „analitică", termen opus „logicului" (dialecticului).

[336] „În sus" — din predicat în predicat tot mai general; „în jos" — din subiect în subiect, până la subiectul individual, ireductibil la alt subiect.

[337] Principiu important în doctrina aristotelică a științei. Știința este cunoașterea prn cauze, iar cauzele sunt esențiale lucrurilor. Principiul a fost enunțat mai înainte în capitolul 4, 73 a, unde se definesc și cele două sensuri ale esențialului, cercetate în cele de urmează, pe lângă alte sensuri.

[338] Cele două feluri de atribute esențiale sau „prin sine" (καθ' αὐτά): sau atributul este cuprins în definiția subiectului, sau subiectul este cuprins în definiția atributului.

[339] Afirmația lui Aristotel, că numărul cuprinde în sine perechea și neperechea, adică atribute *contrare*, este de natură dialectică în sensul hegelian.

este cuprins în noțiunea lui nepereche[340]; tot așa, ca un exemplu al primului caz, multiplicitatea ori indivizibilitatea[341], sunt cuprinse în noțiunea numărului. Dar ceea ce este atribuit lucrurilor în modul arătat nu este infinit nici într-un caz, nici în altul. Întâi, nu este posibil, în cazul că neperechea este raportată la număr[342], pentru că aceasta ar însemna că în nepereche se află un alt atribut, care îi aparține, ca și cum neperechea ar sta în definiția aceluia[343]. Dar atunci numărul va fi subiectul prim al acestor atribute aparținând fiecăruia din ele. Întrucât însă o infinitate de atribute nu poate să fie conținută într-un singur lucru, nici seria suitoare nu va fi infinită[344]. Mai trebuie, pe deasupra, ca toate aceste atribute să aparțină primului subiect — de exemplu, numărului și numărul să le aparțină lor — încât amândouă să fie convertibile și nu una să fie de o extindere mai largă[345]. În al doilea rând, și atributele care sunt cuprinse esențial în natura subiectului lor sunt deopotrivă finite, altfel definiția ar fi imposibilă[346]. Prin urmare, dacă toate predicatele enunțate în definiție sunt esențiale, iar acestea nu pot fi infinite, seria suitoare se va termina, ca și seria coborâtoare[347].

Dacă așa stau lucrurile, urmează că intermediarii între doi termeni sunt, de asemenea, totdeauna limitați la număr[348]. O consecință

---

[340] Definiția noțiunii de nepereche cuprinde, în sine, ca subiect, numărul.

[341] În unele manuscrise figurează „divizibilitate" (διαίρετον). Traducătorul englez G.R. Mure și traducătorul francez J. Tricot, propun versiunea altor manuscrise: „indivizibilitate" sau „indivizibil" (ἀδιαίρετον), care a fost adoptată aici.

[342] Atribuire de al doilea caz.

[343] Dacă seria termenilor ar fi infinită, „nepereche" ar fi cuprins în alt termen, așa cum „numărul" este cuprins în „nepereche", și atunci „numărul" ar fi subiectul prim al acestor atribute, care i-ar aparține.

[344] Dacă un subiect dat, fiind unul și definit, nu poate avea un număr infinit de atribute, seria suitoare a atributelor (predicatelor) esențiale va fi finită. Numărul nu poate cuprinde un număr infinit de atribute.

[345] Definiția cere ca subiectul și predicatul să aibă aceeași sferă și, deci, să fie convertibile. Astfel, „omul" *(definiendum)* și „animal rațional" *(definiens)* au aceeași extensiune (sferă).

[346] Aristotel se ocupă acum de atributele esențiale în primul fel: atributele cuprinse în esența subiectelor. Definiția și aici este posibilă, numai dacă seria atributelor este finită.

[347] Seria suitoare de la subiect la predicat; seria coborâtoare de la predicat la subiect.

[348] Dacă termenii medii n-ar fi ei înșiși, ca termenii extremi uniți în concluzie, unirea nu ar fi posibilă.

evidentă a acestui lucru este că demonstrațiile implică cu necesitate principii și că, de asemenea, părerea unora, la care ne-am raportat la început[349], că toate adevărurile sunt demonstrabile, este o eroare[350]. Căci, dacă există principii, pe de o parte, nu toate adevărurile sunt demonstrabile, și pe de altă parte, un regres infinit este imposibil. Dacă ar fi valabile amândouă supozițiile, aceasta ar însemna că nici un interval nu este nemijlocit și indivizibil, ci că toate intervale sunt mijlocite și divizibile[351]. Este știut că o concluzie este demonstrată prin interpunerea unui termen, nu prin adăugarea unui termen extrem. Dacă o astfel de interpunere ar putea continua la infinit, atunci ar putea exista un număr infinit de termeni, între fiecare alți doi temeni. Dar acesta este imposibil,
84 b dacă atât seria suitoare, cât și cea coborâtoare de predicate se termină. Iar acest fapt, care înainte a fost dovedit dialectic, a fost dovedit acum analitic[352].

23

<Corolare>

După ce s-a demonstrat aceasta, este evident că dacă același atribut A aparține la doi termeni C și D, care nu sunt enunțați unul

---

[349] La începutul *Analiticii secunde*, în capitolul 3, 73 b.

[350] Teoria aristotelică a demonstrației se reazemă pe convingerea că există demonstrație, fiindcă există indemonstrabile, principii sau propoziții nemijlocite (ἄμεσα), care n-au nevoie de demonstrație. Fără principii, regresul în seria termenilor ar fi infinit.

[351] Dacă s-ar admite părerea că toate adevărurile sunt demonstrabile, ar trebui să admitem că nu există „intervale" (propoziții) „indivizibile", adică fără mediu sau nemijlocite. Demonstrația — se știe — are loc prin interpunerea unui al treilea termen comun, nu prin adăugarea unui alt termen extrem, necomun.

[352] Cu acestea s-a terminat și dovada analitică, pe lângă aceea „logică" (dialectică), a imposibilității de a avea o serie infinită de noțiuni extreme și medii. Dovada „analitică" este tot așa de generală ca și cea dialectică, numai că ea se aplică îndeosebi la silogismul apodictic (demonstrativ). Argumentarea aristotelică, atât de complicată și de greoaie, nu este convingătoare. Seria noțiunilor poate fi infinită, cum și este, și totuși silogismele sunt posibile. De asemenea, definiția nu cere ca esența să cuprindă un număr finit de atribute, ci numai să fixeze genul proxim și specia *definiendului*. Esența unui lucru este infinită în conținutul ei, și de aceea cercetarea are un orizont nelimitat.

despre altul deloc sau nu sunt enunțați în orice caz, acest atribut nu le aparține totdeauna în virtutea unui termen comun[353]. De exemplu, isoscelul și scalenul posedă atributul de a avea unghiurile lor egale cu două unghiuri drepte în virtutea unui termen mediu comun[354]; căci ele posedă aceasta, întrucât sunt amândouă o anumită figură, dar nu întrucât diferă unul de altul. Dar aceasta nu este totdeauna așa[355]; căci să presupunem că B este termenul mediu comun, în virtutea căruia A aparține lui C și D. Este evident atunci că B va aparține lui C și D datorită unui alt termen mediu, iar acesta datorită unui altuia, așa încât între doi termeni să se intercaleze o infinitate de intermediari — ceea ce este o imposibilitate. Astfel nu e nevoie totdeauna ca unul și același atribut să aparțină mai multor noțiuni datorită unui termen comun, dat fiind că trebuie să existe propoziții nemijlocite[356]. Totuși, dacă atributul comun la două subiecte le aparține esențial[357], termenii medii implicați trebuie să fie cuprinși în același gen și să fie derivați din aceleași premise indivizibile[358]; căci am văzut că demonstrația nu poate să treacă de la un gen la altul[359].

Este, de asemenea, evident că dacă A aparține lui B, se poate demonstra aceasta, dacă există un termen mediu între cei doi[360]. Mai departe, elementele acestei demonstrații sunt termenii medii care sunt tot atât de numeroși ca și elementele, având în vedere că propozițiile

---

[353] Acest capitol este o continuare a celui precedent, unde s-a dovedit că, în propozițiile afirmative, numărul termenilor medii este finit. Acolo însă a fost vorba numai de două noțiuni: A aparține lui B. Aici este vorba de același predicat A, care este enunțat despre două noțiuni C și D, dacă acestea nu sunt atribuite unul altuia ca gen și specie. Și în acest caz, numărul termenilor medii nu este infinit, ci este posibil ca atribuirea să fie dată nemijlocit.

[354] Termenul comun mediu este triunghiul.

[355] Se poate ca predicatul să aparțină fără mijlocirea altuia, adică să aparțină nemijlocit, pe temeiul unei inducții. Altminteri, se pare că seria termenilor medii este infinită, ceea ce este imposibil.

[356] Trebuie să ajungem la propoziții, la „intervale" nemijlocite, fiindcă seria mijlocitorilor nu poate fi infinită.

[357] În orice demonstrație atributul comun este o determinație esențială, cum este triunghiul la isoscel și scalen.

[358] Din aceleași principii sau propoziții nemijlocite.

[359] În capitolul 7 din opera de față s-a arătat că genurile nu comunică, deci că nu putem întrebuința un gen pentru a demonstra un gen diferit.

[360] Se înțelege că demonstrația presupune un termen mijlocitor între A și B.

imediate — toate sau, cel puțin, cele universale — sunt elemente[361]. Dacă, dimpotrivă, nu există termen mediu, demonstrația nu este posibilă, dar pe această cale găsim principiile[362]. Tot așa, dacă A nu aparține lui B[363], se poate demonstra aceasta, dacă există un termen mediu, sau un termen antecedent lui B[364], căruia A nu-i aparține[365]; în caz contrar, nu există demonstrație și s-a ajuns la un principiu. Există totdeauna tot atât de multe elemente ale demonstrației câți termeni medii există, întrucât tocmai premisele care conțin acești termeni medii sunt principiile demonstrației. Întocmai cum există principii nedemonstrabile, afirmând că „aceasta este aceea" ori că „aceasta aparține aceleia", tot așa vor fi și altele, care neagă că „aceasta este aceea" ori că „aceasta aparține aceleia" — așa încât unele principii vor afirma că aceasta este aceasta, iar unele vor nega că este aceasta[366].

Când avem de demonstrat o concluzie[367], trebuie să luăm un predicat prim al lui B înainte de a avea pe A — să zicem C, despre care A este enunțat ca și B[368]. Dacă procedăm în acest mod, nici o propoziție ori atribut, care stă în afară de A[369], nu se admite în demostrație: mediul

---

[361] „Elementele demonstrației" sunt principiile nedemonstrabile; fiecare element conține un termen mediu. Aristotel subliniază că numai propozițiile universale, nu și cele singulare, servesc în demonstrație. Cele singulare pot servi în inducție.

[362] Dacă nu este dat termenul mediu, propoziția este indemonstrabilă, adică nemijlocită sau evidentă prin sine. Când am ajuns la propoziții fără termen mediu, ne aflăm în sfera principiilor sau a propozițiilor evidente prin sine.

[363] Ceea ce s-a stabilit până acum despre propozițiile afirmative este valabil și despre propozițiile negative.

[364] Adică un termen cu o sferă mai întinsă decât B, anume genul lui B.

[365] E vorba de majora indemonstrabilă a silogismului în concluzia: *Nici un B nu este A*. Exemplu în Celarent:

Nici un C (termenul anterior sau genul lui B) nu este A
Orice B este C
Nici un B nu este A.

[366] Există, așadar, principii indemonstrabile negative ca și principii afirmative.

[367] În cazul de față, propoziția „B este A" (A aparține lui B).

[368] Silogismul va fi următorul:

C este A
B este C (propoziție nemijlocită)
B este A.

[369] Adică în afară de genul superior, de care va fi legat subiectul dat printr-un șir de termeni medii.

este constant redus, până când subiectul și predicatul devin indivizibile – adică una[370]. Avem unitate când propoziția devine nemijlocită, întrucât numai propoziția nemijlocită este, în mod absolut și în orice sens, una. Ca și în alte lucruri, principiul este simplu, dar nu identic în toate domeniile — la greutăți este mina, în muzică, semitonul, și așa mai departe[371] — de asemenea, în silogism, unitatea este o premisă nemijlocită, iar în demonstrație și în știință este Noûς[372]. Deci, în 85 a
silogismele care dovedesc apartenența unui atribut, termenul mediu nu cade în afara termenului major. În cazul silogismelor negative[373], pe de altă parte, în prima figură, termenul mediu nu cade în afara termenului major, a cărui apartenență este în chestiune; de exemplu, este de dovedit printr-un mediu C că A nu aparține lui B. Premisele cerute sunt: *C aparține la toți B*, iar *A nu aparține nici unui C*[374]. Atunci, dacă trebuie dovedit că A nu aparține nici unui C, trebuie aflat un mediu între A și C, și se va proceda tot așa mai departe[375].

---

[370] Luând termeni medii din genul lui A, numărul lor se va micșora treptat, până ce se va ajunge la un predicat prim (de exemplu Z), adică la propoziția nemijlocită, indemonstrabilă AZ, care se va prezenta ca o unitate indivizibilă. Subiectul prim se apropie mai mult de predicatul prim. Aristotel oferă aici o regulă generală de a trece de la propoziții demonstrabile la propoziții indemonstrabile, la principii. Avem aici, așadar, concluzia cercetărilor de la capitolul 19 (inclusiv) până la capitolul 22 (inclusiv).

[371] Unitatea de măsură este aceeași, dar variază concret după natura obiectului la care se aplică: în muzică, semitonul, „diezul", este cel mai mic interval perceptibil.

[372] În silogismul (demonstrativ), ca *material* al demonstrației, sau obiectiv, principiul este Unul; în demonstrație și știință, sau subiectiv, principiul este Noûς (intuiția intelectuală), care prinde nemijlocit propozițiile prime din orice demonstrație și știință.

[373] După ce s-a arătat cum propoziția afirmativă mijlocită este redusă treptat la o propoziție nemijlocită, la un principiu al intelectului intuitiv, se arată, în cele ce urmează, cum aceeași reducere a mijlocitului în nemijlocit are loc la propozițiile negative. Demonstrația se face după cele trei figuri, prin arătarea termenilor medii care, în cele din urmă, ajung la un termen mediu nemijlocit (ἄμεσον).

[374] Silogismul este în modul Celarent:

Nici un C nu este A
Orice B este C
Nici un B nu este A.

[375] Dacă trebuie acum dovedită majora negativă (CA), recurgem la un nou termen mediu (D) și obținem silogismul:

Nici un D nu este A
Orice C este D
Nici un C nu este A.

Dacă avem de demonstrat că D nu aparține lui E, cu ajutorul premiselor: C aparține la toți D, dar că nu aparține nici unui E sau nu la toți E, atunci mediul nu va cădea niciodată în afara lui E. Acest E este subiectul despre care D urmează a fi negat în concluzie[376].

În figura a treia, mediul nu va cădea niciodată dincolo de limitele subiectului și atributului negat de dânsul[377].

24[378]

<Demonstrația universală este superioară demonstrației particulare>

Întrucât demonstrația poate să fie ori universală, ori particulară, și ori afirmativă, ori negativă, se ridică întrebarea: care formă este mai

---

[376] Silogismul acesta este în figura 2, C fiind termenul mediu, predicat în ambele premise, cu un silogism în Camestres sau Baroco:

Orice D este C	(Camestres)	*Orice D este C*	(Baroco)
Nici un E nu este C		*Unii E nu sunt C*	
Nici un E nu este D.		Unii E nu sunt D.	

Exemplu:
Orice cal (D) nechează (C)
Nici un om (E) nu nechează (C)
Nici un om (E) nu este cal (D).

Este de notat că termenul mediu în figura 2 este luat din propoziția negativă, nu din propoziția afirmativă, ca în figura 1, fiindcă în figura 2 nu se demonstrează o propoziție afirmativă.

[377] În figura 3, în care termenul mediu este subiect în amândouă premisele, termenul mediu nu trebuie să fie în afara nici a termenului despre care se neagă (subiectul), nici a celui care neagă (atributul). Exemplu:

Nici un om (C) nu este piatră (A)
Orice om (C) este animal (B)
Unele animale (B) nu sunt piatră (A).

Termenul mediu (C) nu este nici în afară de B (animal), fiindcă animal este genul omului, dar nici în afară de piatră (A), căci negația pietrei se aplică deopotrivă la om ca și la animal.

[378] În acest capitol și în cele două următoare (25 și 26), Aristotel compară demonstrațiile în ce privește valoarea lor. Demonstrația universală este superioară demonstrației particulare (cap. 24); demonstrația afirmativă este superioară demonstrației

bună? Aceeași chestiune poate fi pusă cu privire la așa-numita demonstrație directă și la reducerea la imposibil. Să cercetăm întâi demonstrația universală și particulară[379]; când vom fi clarificat această problemă, să trecem la discutarea demonstrației directe și a reducerii la imposibil[380].

S-ar părea că demonstrația particulară este cea mai bună, dacă avem în vedere cele ce urmează[381].

Demonstrația cea mai bună este demonstrația care ne face să știm mai mult (căci acesta este idealul demonstrației), și știm mai mult despre orice, dacă îl cunoaștem prin el însuși, decât dacă îl cunoaștem prin altceva; de exemplu, noi cunoaștem pe Coriscus muzicantul mai bine dacă știm că Coriscus este muzical, decât dacă știm numai că omul este muzical, și tot așa în celelalte cazuri. În adevăr, demonstrația universală, în loc de a dovedi că subiectul însuși are cutare atribut, dovedește numai că altceva are acest atribut, de exemplu, dacă încercăm a dovedi, în ce privește isoscelul, nu că isoscelul, ci numai triunghiul are cutare sau cutare atribut. Demonstrația particulară, dimpotrivă, dovedește că subiectul însuși are cutare atribut. Deci demonstrația că subiectul posedă prin sine un atribut este cea mai bună. Dacă forma particulară, mai degrabă decât cea universală, demonstrează în așa fel, atunci demonstrația particulară este cea mai bună.

Mai departe, universalul n-are o existență separată de lucrurile particulare. Demonstrația, cu toate acestea, duce la părerea că ceea ce susține demonstrația este totuși ceva, și că acesta este o entitate separată aparținând lumii reale, cum sunt, de exemplu, triunghiul, ori figura, ori numărul care ar sta în afara triunghiurilor, figurilor si numerelor

---

negative (cap. 25); demonstrația directă este superioară demonstrației indirecte, prin reducerea la absurd (cap. 26).

[379] Reamintim ceea ce Aristotel a spus în capitolul 4 despre universal și particular în demonstrație. Demonstrația universală dovedește un atribut esențial despre genul cel mai înalt, primitiv, de exemplu, că două unghiuri drepte sunt un atribut al triunghiului, și nu este nevoie să mergem dincolo de triunghi. Demonstrația particulară dovedește un atribut esențial despre o specie a genului, de exemplu, despre triunghiul isoscel sau scalen.

[380] Printr-o neglijență, Aristotel nu vorbește aici de demonstrațiile afirmative, a căror superioritate este tema capitolului următor.

[381] Aristotel se folosește în favoarea demonstrației particulare, de două argumente pe care le va respinge mai jos.

particulare[382]. Dar demonstrația cea mai bună este aceea care se referă la ceea ce este real și nu la ceea ce nu este real, este aceea care nu ne
85 b înșală, nu aceea care ne înșală[383]. Sau demonstrația universală este tocmai de felul acesta din urmă; și dacă ne angajăm pe făgașul ei, ne găsim raționând ca în argumentul că proporția nu este nici linie, nici număr, nici solid, nici plan, ci ceva aparte și deasupra tuturor acestora. Întrucât demonstrația universală este mai mult de felul acesta și atinge realitatea mai puțin decât o face demonstrația particulară, și creează o opinie falsă, va urma că demonstrația universală este mai prejos decât demonstrația particulară[384].

Putem riposta următoarele[385]: primul argument se aplică mai bine la demonstrația universală decât la cea particulară. În adevăr, dacă egalitatea cu două unghiuri drepte este atribuită triunghiului, nu întrucât este isoscel, ci întrucât este triunghi, acel care știe că isoscelul posedă acest atribut, cunoaște subiectul într-un grad mai mic decât acel care știe că triunghiul ca atare are acest atribut[386]. Pe scurt, dacă un atribut

---

[382] Aristotel expune un al doilea argument, care pare că întărește superioritatea demonstrației particulare: particularul reprezintă realul, existența; universalul, ca ceva *în sine*, nu este real, este un neexistent. Existența este constituită din individual, concret, nu din universal.

[383] Particularul există și deci nu ne înșală; generalul (universalul) nu există și deci ne înșală; firește, dacă este conceput platonic, ca ceva separat de lucrurile particulare (individuale).

[384] Am văzut că Aristotel începe să compare demonstrația universală și demonstrația particulară, pentru a cunoaște care este superioară, care are o valoare mai mare sub raportul științei sau, cum se exprimă el, prin care anume „știm mai mult" (μᾶλλον εἰδέναι). Rezultatul comparației va fi superioritatea demonstrației universale. Deocamdată, el prezintă opinia greșită că superioară este demonstrația particulară. Aristotel nu formulează problema în termenii cei mai potriviți propriei sale filozofii. În adevăr, pentru el, particularul (individualul) și universalul constituie un tot: universalul este dat în particular (individual) și particularul este îmbrățișat de universal, i se subordonează logic. Soluția justă este unirea celor doi factori: „știm mai mult" dacă unim individualul, concretul, cu universalul (abstractul), cu precizarea că știința clarifică, determină, „demonstrează" prin universal, dar acesta este parte integrantă din individual și este scos din el prin abstracție inductivă, după ce a fost dat în „senzație" sau percepție (vezi aici, cartea I, cap. 18, la sfârșit).

[385] Urmează respingerea argumentelor în favoarea demonstrației particulare.

[386] Dacă luăm în considerație exemplul lui Aristotel, se înțelege ușor că demonstrarea la triunghiul isoscel că acest triunghi are două unghiuri drepte este mai slabă

nu este valabil pentru triunghi, ca triunghi, și totuși demonstrația se face în acest sens, ea nu va fi o demonstrație; dar dacă este valabil pentru triunghi, atunci se aplică regula că știe mai mult acela care cunoaște subiectul ca posedând atributul ca atare[387]. Dat fiind deci că triunghiul este termenul mai larg și exprimă o noțiune identică în toate cazurile — adică termenul nu este aplicat omonim —, și dat fiind că egalitatea cu două unghiuri drepte aparține tuturor triunghiurilor, atunci isoscelul ca triunghi și nu triunghiul ca isoscel, posedă unghiurile astfel raportate[388]. Urmează că acel care cunoaște un lucru în chip universal știe mai mult despre el, așa cum este în fapt, decât acel care îl cunoaște în chip particular. De aceea, demonstrația universală este superioară celei particulare.

Mai departe, dacă universalul este o noțiune unitară, nu o noțiune omonimă, atunci universalul va avea realitate nu mai puțin, ci mai mult decât cutare sau cutare particular, dat fiind că universalul cuprinde nepieritorul, pe când particularul este mai supus pieirii[389].

Mai departe, fiindcă universalul are sensul a ceva unitar, nu suntem siliți să presupunem că există în afară de lucrurile particulare, și tot așa de puțin în celelalte cazuri care nu exprimă o substanță, ci calitate, relație, ori acțiune. Dacă facem totuși o astfel de presupunere, vina cade nu asupra demonstrației, ci asupra ascultătorului ei[390].

Altceva acum. Dacă demonstrația este un silogism care dovedește cauza, adică un „pentru ce", universalul este mai mult cauză

---

decât aceea că orice triunghi are două unghiuri drepte. Acest atribut este esențial triunghiului în genere, nu triunghiului isoscel.

[387] Pentru Aristotel, știința se referă la atributele esențiale sau „în sine" ale lucrurilor, nu la cele accidentale.

[388] Superioritatea demonstrației universale se impune în următoarele condiții: a) subiectul este mai cuprinzător (triunghi în genere, față de isoscel); b) subiectul primește aceeași definiție în toate cazurile, nu numai omonimic; c) atributul se aplică subiectului luat în totalitatea lui

[389] Este o eroare filozofică, răspândită și printre gânditorii moderni idealiști obiectivi, că universalul este mai real decât individualul, fiindcă nu este supus schimbării. Realitatea nu are grade

[390] Universalul rămâne universal nesupus schimbării, chiar dacă nu este independent, în opoziție cu concepția lui Platon, adică legat de individual, de sensibil. Dacă, totuși, el este considerat ca independent, greșeala nu stă în demonstrație, ci în mintea auditorului pentru care este făcută demonstrația.

decât particularul (în adevăr, ceea ce posedă un atribut esențial este el însuși cauza acestei atribuiri, iar universalul este prim; și de aici vine că universalul este cauză), atunci demonstrația universală este superioară, ca demonstrând mai deplin cauza, adică „pentru ce"[391].

Mai mult. Noi căutăm îndelung acel „pentru ce" și socotim că îl știm atunci când nu mai e posibil ca altceva să fie cauză, fie că este o devenire, fie că este o existență[392]. Căci ultimul pas al unei cercetări este scopul și limita problemei. Astfel, „în ce scop a venit el?" — „pentru ca să primească bani", și aceasta de ce? — „pentru ca să plătească o datorie", și aceasta din urmă? — „pentru a nu săvârși o nedreptate". Mergând mai departe, am ajuns la ceva care nu mai este voit prin altceva sau pentru altceva[393], și spunând că pentru acel motiv, luat ca scop, cineva a venit sau un lucru a apărut sau există, numai atunci socotim că avem o cunoaștere deplină a cauzei pentru care el a venit.

Dacă deci toate cauzele și toți „pentru ce" sunt la fel în această privință, ca și cauzele finale, și dacă pe acestea le cunoaștem mai bine în condițiile arătate, urmează că și în cazul celorlalte cauze obținem, de asemenea, o cunoaștere deplină, când ceva nu există, fiindcă există altceva. Astfel, când am înțeles că unghiurile exterioare sunt egale cu patru unghiuri drepte, fiindcă sunt unghiuri exterioare ale unui triunghi isoscel, rămâne încă întrebarea: „De ce are isoscelul acest atribut?" și
86 a răspunsul este: „Pentru că este un triunghi, și triunghiul îl are fiindcă un triunghi este o figură rectilinie". Dacă o figură rectilinie nu posedă această proprietate pentru un alt motiv mai îndepărtat, am ajuns aici la o cunoaștere deplină. Cum această cunoaștere este universală[394], conchidem că demonstrația universală este superioară.

---

[391] Aristotel arată în ce constă, în primul rând, superioritatea demonstrației universale: universalul este esența, iar esența este cauza lucrului. Demonstrația universală este cauzală, iar știința este cunoașterea cauzelor.

[392] Fie că este vorba de schimbarea, fie că este vorba de existența unui lucru, căutarea cauzei se oprește când am găsit cauza devenirii sau existenței, nu în devenirea sau existența altui lucru, ci în natura sau esența lucrului însuși.

[393] Prin altceva — cauza eficientă; pentru altceva — cauza finală. Cauza eficientă este mijlocul acțiunii. Cunoașterea acestuia este insuficientă dacă nu cunosc și scopul care se servește de acest mijloc.

[394] Cunoașterea este universală, fiindcă subiectul atributului este primordial, ireductibil la un alt subiect.

Mai departe, cu cât demonstrația devine mai particulară, cu atât ea alunecă în infinit, pe când cu cât demonstrația este mai universală, cu atât tinde spre simplu și finit[395]. Dar obiectele particulare, întrucât sunt infinite, sunt neinteligibile, dar întrucât sunt finite, devin inteligibile. Ele sunt mai mult cunoscute dacă sunt universale, decât dacă sunt particulare. Urmează deci că universalul este mai demonstrabil. Și fiindcă relativele cresc concomitent, cu cât lucrurile sunt mai demonstrabile, cu atât mai deplin li se aplică demonstrația[396]. Așadar, demonstrația universală este mai bună, fiindcă ea este într-un grad mai înalt demonstrație.

Mai departe, demonstrația care dovedește un lucru și apoi un alt lucru[397] este preferabilă demonstrației care dovedește numai unul. Cel care posedă demonstrația universală cunoaște particulara tot așa de bine, dar cel care posedă demonstrația particulară nu cunoaște universala. Așa că acest fapt este încă un motiv pentru a prefera demonstrația universală.

Mai este, în sfârșit, argumentul următor: demonstrația universalului este mai bună, fiindcă se face printr-un termen mediu, care se apropie mai mult de principiu. Nimic însă nu este așa de aproape ca nemijlocitul, căci el este însuși principiul. Dacă dovada derivată din principiu este mai stringentă decât dovada care nu este derivată astfel, demonstrația care se apropie mai mult de principiu este mai stringentă decât demonstrația mai îndepărtată de principiu. Dar demonstrația universală se caracterizează prin această apropiere mai mare de principiu

---

[395] Particularul (individualul) nu este strict determinat, este infinit în conținutul său complex, în timp ce universalul este strict determinat, finit și simplu.

[396] Din *Categorii*, 7, 6 b, se știe că relativele sunt corelative, adică se manifestă simultan. Relativele sunt aici demonstrabilul și demonstrația. Cu cât crește demonstrabilul, cu atât crește și demonstrația. Particularul (individualul) stă foarte departe de principii; generalul stă mai aproape, și de aceea are nevoie de mijlocitori mai puțini. Trebuie să notăm că expresia lui Aristotel: „demonstrația particularului alunecă în infinit", va fi luată ca o hiperbolă. Nu uităm principiul demonstrației: seria termenilor medii nu merge la infinit. Nici subiectele, nici predicatele (atributele) nu merg la nesfârșit, ci „trebuie să ne oprim" la subiecte și predicate primordiale.

[397] Sensul acestei propoziții se va lămuri îndată: cine cunoaște universalul cunoaște și „altul" (particularul), care este cuprins în general și servește totdeauna ca ilustrare a generalului (universalului), dar cine cunoaște numai particularul nu cunoaște și „altul" (generalul).

și, de aceea, este superioară. Astfel, dacă ar fi de dovedit A despre D, și termenii medii ar fi B și C; cum B este termenul mai cuprinzător, demonstrația pe care el o mijlocește este mai universală.

Unele din aceste argumente sunt, de altfel, dialectice[398]. Se vede cu toată claritatea că demonstrația universală are întâietatea, din ceea ce urmează: dacă din două propoziții, una anterioară și alta posterioară, am ajuns să o prindem pe cea anterioară, o cunoaștem potențial și pe cea posterioară[399]. De exemplu, dacă știm că unghiurile tuturor triunghiurilor sunt egale cu două unghiuri drepte, știm într-un sens potențial că unghiurile isoscelc sunt, de asemenea, egale cu două unghiuri drepte, chiar dacă n-am ști că isoscelul este un triunghi. Dimpotrivă, dacă cineva cunoaște propoziția posterioară, nu înseamnă deloc că cunoaște universalul, nici potențial, nici actual. În puține cuvinte, demonstrația universală este întru totul inteligibilă: demonstrația particulară se termină într-o senzație[400].

25

<Demonstrația afirmativă este superioară demonstrației negative>

Am arătat înainte superioritatea demonstrației universale față de demonstrația particulară. Că acum demonstrația afirmativă o întrece pe cea negativă[401] vom dovedi în cele ce urmează.

---

[398] Adică fundate pe considerații generale, nu speciale, ca în *Analitici*.

[399] Aristotel își pune din nou întrebarea: oare cine cunoaște generalul (universalul), nu cunoaște, prin chiar aceasta, și particularul subsumat generalului? S-ar zice că Stagiritul ezită să răspundă afirmativ, anume că totdeauna cunoașterea universală include pe cea particulară. De aceea, el recurge la noțiunea de virtual *(dynamis)*. Cine cunoaște universalul cunoaște virtual, dacă nu și actual, particularul.

[400] Sensul acestei propoziții va fi deplin înțeles când vom ajunge la sfârșitul cărții a 2-a: demonstrația universală se fundează pe intelectul intuitiv, pe o prindere nemijlocită a universalului; pe Noῦς; în timp ce demonstrația particulară, care pleacă de la individual, se servește de senzație.

[401] Aristotel întrebuințează în această propoziție termenul δεικτική (direct) pentru afirmativ (de obicei, întrebuințează pe acela de „categoric"), termenul στερητική

Să admitem întâi, în condiții egale[402], superioritatea demonstrației care derivă din mai puține postulate ori ipoteze[403] — pe scurt, din mai puține premise. În adevăr, dacă toate acestea sunt deopotrivă de bine cunoscute[404], cunoștința va fi obținută mai rapid, prin mai puține propoziții, ceea ce este un avantaj. Temeiul susținerii noastre, anume că demonstrația din mai puține supoziții este superioară, poate fi expus în formă generală, după cum urmează. Admițând că în amândouă cazurile termenii medii sunt deopotrivă cunoscuți, și că cei antecedenți sunt mai bine cunoscuți decât consecvenții, într-un caz, demonstrația că A aparține lui E se face 86 b
prin termenii medii B, C și D, iar în celălalt caz, prin F și G. Atunci, apartenența lui A la D este cunoscută la fel ca și apartenența lui A la E; dar că A aparține lui D este mai bine cunoscut și mai înainte decât că A aparține lui E. Căci AE este dovedit prin AD, și fundamentul este mai sigur decât concluzia[405]. De aceea, demonstrația prin mai puține premise, când toate celelalte condiții sunt egale, este superioară.

Acum, atât demonstrația afirmativă, cât și cea negativă operează cu trei termeni și două premise, dar cea dintâi admite numai că ceva este, cea de a doua admite totodată că ceva este și că altceva nu este, și astfel aceasta recurge la mai multe premise, și de aceea este inferioară[406].

Mai departe[407], s-a demonstrat că nici o concluzie nu urmează dacă amândouă premisele sunt negative, și că, de aceea, una trebuie să fie negativă, iar cealaltă afirmativă. Astfel, suntem siliți să adăugăm

---

(privativ), în loc de negativ. Capitolul acesta va expune superioritatea afirmației asupra negației, deși însuși Aristotel recunoaște uneori necesitatea determinării negative, ca de exemplu în formularea principiului non-contradicției: „*Nu* este posibil să afirmăm și să negăm același lucru despre același lucru sub același raport și în același timp."

[402] Propozițiile în discuție sunt deopotrivă de adevărate sau cunoscute.

[403] Acești termeni au fost definiți în treacăt în *Analitica primă* I, 23, 40 b și II, 16, 64 b, dar mai ales în *Analitica secundă* I, 2, 72 a.

[404] Cele două feluri de propoziții: afirmative și negative.

[405] Că A aparține lui D este dovedit la fel ca și apartenența lui A la E, adică prin doi mijlocitori (A, C, într-un caz, F, G, în alt caz), dar în primul caz termenii medii sunt mai aproape de principii.

[406] Aristotel înțelege prin „mai multe premise" mai multe feluri de premise, căci silogismul negativ nu are mai multe premise sau mai mulți termeni decât silogismul afirmativ, ci numai premise deosebite calitativ. În adevăr, silogismul negativ are și o premisă afirmativă, pe lângă cea negativă.

[407] Al doilea argument în favoarea superiorității afirmativei.

următoarea regulă: în măsura în care demonstrația se desfășoară[408], premisele afirmative trebuie să sporească în număr, dar nu poate exista decât o premisă negativă în fiecare silogism. În adevăr, să presupunem că A nu aparține nici unuia căruia îi aparține B, dar că B aparține la toți C[409]. Dacă acum vrem să sporim ambele premise, trebuie interpus un mediu. Să interpunem pe D între A și B, și pe E între B și C. Atunci este clar că E este raportat afirmativ la B și C, pe când D este raportat afirmativ la B, dar negativ la A, căci D trebuie să aparțină la toți B, pe când A nu trebuie să aparțină nici unui D. Și astfel obținem o singură premisă negativă, AD[410]. Silogismele următoare se prezintă la fel[411], căci în silogismul afirmativ mediul este totdeauna raportat afirmativ la ambele extreme; într-un silogism negativ trebuie să fie raportat negativ numai la una din ele, și astfel această premisă este singura negativă, celelalte premise fiind afirmative. Dacă, deci[412], acela prin care un adevăr este dovedit este mai bine cunoscut și mai sigur decât acela care este dovedit, și dacă propoziția negativă este dovedită prin cea afirmativă și nu invers, demonstrația afirmativă, fiind anterioară, mai bine cunoscută și mai sigură, va fi superioară.

---

[408] Desfășurarea stă în dovedirea silogismului inițial prin prosilogisme.

[409] Acesta este silogismul inițial în Celarent:

Nici un B nu este A
Oricare C este B
Nici un C nu este A.

[410] Prosilogismul minorei prin mediul E este în Barbara:

Orice E este B
Orice C este E (două afirmative)
Orice C este B.

Prosilogismul majorei prin mediul D este în Celarent:

Nici un D nu este A (unica negativă)
Orice B este D (a treia afirmativă)
Nici un B nu este A.

Vedem dar că în aceste două silogisme există trei afirmative și o singură negativă AD.

[411] Drept vorbind, prosilogismele celorlalte două figuri se prezintă la fel, adică trei afirmative și o negativă.

[412] Urmează rezumatul argumentelor în favoarea superiorității afirmației față de negație.

Mai departe[413], dacă principiul silogismului demonstrativ este premisa nemijlocită universală, și dacă premisa universală în demonstrația afirmativă este afirmativă și în cea negativă este negativă; și dacă propoziția afirmativă este anterioară și mai bine cunoscută decât negativa (dat fiind că afirmația explică negația și este anterioară negației, întocmai cum existența este anterioară neexistenței), urmează că principiul demonstrației afirmative este superior aceluia al demonstrației negative, iar demonstrația cu premise mai bune este și ea mai bună.

Pe scurt, demonstrația afirmativă are o natură mai apropiată de aceea a principiului, pentru că fără demonstrație afirmativă nu există demonstrație negativă.

26

<Demonstrația directă este superioară demonstrației indirecte> 87 a

Întrucât demonstrația afirmativă este superioară celei negative, ea este evident superioară și demonstrației prin reducere la imposibil[414]. Trebuie întâi să cunoaștem diferența dintre demonstrația negativă și reducerea la imposibil. Să presupunem deci că A nu aparține nici unui B și că B aparține la toți C; concluzia, care urmează necesar, este că A nu aparține nici unui C. Dacă aceste premise sunt admise, atunci demonstrația negativă, că A nu aparține nici unui C, este directă. Reducerea la imposibil, pe de altă parte, se face după cum urmează: Dacă avem de dovedit că A nu aparține lui B, să admitem că totuși îi aparține, și apoi că B aparține lui C; atunci rezultă că A aparține lui C. Dar să presupunem că aceasta este o imposibilitate cunoscută și admisă; atunci deducem că A nu poate aparține lui B. Așadar, dacă se admite că B aparține lui C, este imposibil ca A să aparțină lui B[415].

---

[413] Al treilea argument, care se fundează pe situația superioară a premisei majore. Majora este principiul sau propoziția dată ca nemijlocită a silogismului, ea este și universală.

[414] Evidența rezultă din faptul că și demonstrația negativă este superioară demonstrației prin reducere la absurd (imposibil) sau demonstrației indirecte.

[415] Pentru a dovedi superioritatea demonstrației negative asupra celei prin reducere la imposibil, să luăm ca punct de plecare silogismul în Celarent:

Termenii au aceeași ordine în ambele dovezi; ei diferă după cum una sau alta din propozițiile negative este mai bine cunoscută, una negând pe A despre B, ori cealaltă negând pe A despre C. Când falsitatea concluziei că A nu aparține lui C este mai bine cunoscută, utilizăm reducerea la imposibil; când, dimpotrivă, premisa majoră a silogismului este mai cunoscută, utilizăm demonstrația directă[416]. Dar propoziția care neagă pe A despre B este în ordinea naturii, anterioară aceleia care neagă pe A despre C, căci premisele sunt anterioare concluziei care urmează din ele. Or, propoziția „A nu aparține nici unui C" este concluzia, pe când propoziția că „A nu aparține nici unui B"

Nici un B nu este A
Oricare C este B
Nici un C nu este A.

Demonstrația prin reducerea la imposibil, așa cum am cunoscut-o până acum, ia ca majoră contradictoria concluziei date:

Oricare C este A
Oricare C este B (silogism în Darapti)
Unii B sunt A.

Concluzia acestui silogism este imposibilă, fiindcă este contradictoria majorei precedente (Nici un B nu este A). Una din premisele acestui silogism trebuie să fie falsă. Cum nu poate fi minora (Oricare C este B), care este aceeași în ambele silogisme, trebuie să fie majora. Deci adevărată este propoziția: „Nici un C nu este A" — ceea ce era de demonstrat. Aici însă demonstrația indirectă (prin reducere la absurd) trebuie să se aplice la una și aceeași propoziție; la majora silogismului inițial (Nici un B nu este A). Se va lua contradictoria majorei și se va obține silogismul în Barbara:

Oricare B este A
Oricare C este B
Oricare C este A.

Întrucât această concluzie este imposibilă, dată fiind concluzia inițială, una din premise trebuie să fie falsă. Cum nu este minora, rămasă identică, falsă este majora (Oricare B este A) și deci adevărata rămâne „Nici un B nu este A".

[416] În demonstrația negativă directă și în demonstrația prin reducere la absurd termenii au rămas aceiași. Diferența stă în întrebarea: care din cele două propoziții negative, majora (*Nici un B nu este A*) sau concluzia (*Nici un C nu este A*) are nevoie de demonstrație, fiindcă este mai puțin sigură? Dacă concluzia este mai sigură sau mai cunoscută, vom recurge la reducerea la absurd, plecând de la contradicția majorei date inițial, adică de la „Oricare B este A". Dacă mai cunoscută este majora negativă (*Nici un B nu este A*), demonstrația va fi directă. Se vede superioritatea demonstrației directe: concluzia rezultă din premisa majoră mai cunoscută și, cu atât mai mult din minora presupusă tot timpul ca sigură. Premisa majoră este logic anterioară concluziei.

este una din premisele ei. Căci propoziția care poate fi distrusă prin reducere la imposibil nu este o concluzie propriu-zisă, nici antecedetele ei nu sunt adevărate premise. Din contra, factorii din care se constituie silogismul sunt premise raportate una la alta, ca un întreg la parte, ori ca o parte la un întreg, pe când premisele AC și AB nu sunt raportate în acest fel una la alta[417]. Dacă demonstrația mai bună este aceea care pornește de la mai bine cunoscut și de la premise anterioare, și dacă amândouă demonstrațiile[418] conving pornind de la ceva care nu există[419], dar izvorul uneia[420] este un termen anterior, iar al celeilalte un termen posterior, urmează că demonstrația negativă[421] va avea o superioritate față de reducerea la imposibil, iar demonstrația afirmativă, fiind superioară celei negative, va fi prin urmare superioară reducerii la imposibil.

27

<În ce condiții o știință este superioară>

Știința care cunoaște în același timp și faptul și cauza lui, nu numai faptul fără cauza lui, este o știință mai exactă și anterioară[422].

---

[417] În figura 1, care este perfectă, termenul mediu este o parte din termenul major luat ca întreg și termenul minor o parte din termenul mediu luat ca întreg, de aceea, premisa minoră (CB) este o parte a premisei majore (AB). În demonstrația prin reducere la absurd, premisele AC și AB nu stau în același raport natural, de aceea cu AC, ca premisă majoră, nu se poate dovedi nimic în figura 1; în consecință, trebuie să recurgem la reducerea la imposibil.

[418] Cele două demonstrații sunt cele comparate aici: directă și indirectă (prin reducere la imposibil sau la absurd).

[419] Adică de la propoziții negative.

[420] Al demonstrației directe opusă demonstrației indirecte.

[421] Demonstrația negativă directă.

[422] Până acum, Aristotel s-a ocupat de dovezi singulare și de ierarhia lor, acum el trece la știința ca un ansamblu de dovezi. Nu formulează o definiție a științei, ci se limitează la aspecte speciale ale științelor. El pornește de la distincția mai veche: există demonstrații ce privesc faptul și demonstrații ce privesc cauza („pentru ce") a faptului. Este superioară știința care demonstrează totodată faptul (individualul) și cauza (universalul).

De asemenea, o știință care nu se ocupă cu un substrat material este mai exactă și anterioară decât o știință care se ocupă cu un substrat; de exemplu, aritmetica față de armonie[423]. Tot așa, o știință care se reazemă pe mai puține principii este mai exactă și anterioară decât o știință rezemată pe un adaos; cum este aritmetica față de geometrie. Prin adaos înțeleg aceasta: o unitate este substanță fără poziție, pe când un punct este o substanță cu poziție; „cu poziție" este un adaos[424].

28

<În ce constă unitatea științei>

Este una știința al cărei obiect este de un singur gen, care adică îmbrățișează toate subiectele întemeiate pe primele principii ale genului (deci sunt părți ale acestui gen) și pe proprietățile lor esențiale[425].

87 b O știință diferă de alta când principiile lor nici nu au un izvor comun, nici nu sunt derivate unele din altele. Aceasta se constată când ajungem la premisele indemonstrabile ale unei științe, pentru că ele trebuie să fie cuprinse în același gen cu concluziile demonstrate prin ele. Iar acest lucru este încă o dată constatat, dacă concluziile demonstrate cu ajutorul lor cad într-un singur gen — adică sunt omogene[426].

---

[423] Matematica, făcând abstracție de orice substrat material, are o exactitate mai mare decât o știință care face apel, de exemplu, la aritmetică, dar posedă un substrat material („armonia", teoria muzicală).

[424] Chiar în cadrul matematicilor, aritmetica este mai exactă decât geometria, fiindcă aceasta adaugă numărului spațiul cu punctele, liniile, suprafețele și volumul lui. „Adaosul" (προσθεσις) este ceva „material", neabstras.

[425] Acest capitol discută problema dacă știința este una sau multiplă. Știința este una, dacă obiectul și principiile ei constituie același gen. Capitolele 30—31 se ocupă de obiecte, capitolul 32 de principii. Deși geometria și armonia fac parte din genul aritmeticii, totuși Aristotel le cercetează separat.

[426] Științele diferă prin principiile lor ireductibile, sau unele la altele, sau toate la un principiu universal, din care derivă celelalte principii. Aristotel desparte matematica și fizica; prima se ocupă de spațiu, număr, despărțite de substratul material cu ajutorul abstracției, deci fără a avea o existență independentă, a doua de corpul în mișcare, de materia mobilă.

Aristotel subliniază că principiile și consecințele lor demonstrate aparțin aceluiași gen.

29

<Mai multe demonstrații pentru aceeași concluzie>

Putem avea mai multe demonstrații ale aceleiași propoziții[427], nu numai dacă luăm din aceeași serie un predicat care nu este continuu[428] -- de exemplu, dacă luăm C, D și F pentru a dovedi pe AB[429], dar asemenea, dacă luăm un mediu din altă serie[430]. Astfel, fie A *schimbarea*, D *alterarea unei proprietăți*, B *simțirea de plăcere* și G *repaus*. Este adevărat și dacă enunțăm pe D despre B, și pe A despre D, pentru că cel ce are plăcere suferă alterarea unei proprietăți, și cel ce suferă o alterare se schimbă. De asemenea, este adevărat dacă enunțăm pe A despre G, și pe G despre B: pentru că a simți plăcere este a se repauza, iar a se repauza este a se schimba[431]. Astfel, concluzia poate fi obținută

[427] E vorba de posibilitatea de a demonstra prin efecte, nu prin cauză, cum se va dovedi în cartea a II-a, capitolele 16 și 17, unde se vorbește de raportul dintre cauză și efect.

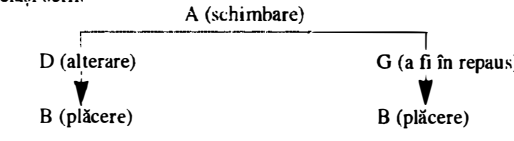
[428] Predicatul care nu este continuu (συνεχές) nu este cauza nemijlocită, proximă a atributului.

[429] Propoziția sau concluzia AB poate fi dovedită prin termenii medii C, D, F, prin excluderea lui E, care face continuitatea seriei. Să admitem că A înseamnă „a fi într-un loc", C „corp", D „viu" și F „animal". Concluzia AB poate fi demonstrată prin trei silogisme, dacă B („om") intră în genul F, F în D, D în C și C în A.

1. *Orice animal se află într-un loc*
   Orice om este un animal
   Orice om este într-un loc.
2. *Orice ființă vie este într-un loc*
   Orice om este o ființă vie
   Orice om este într-un loc.
3. *Orice corp este într-un loc*
   Orice om este un corp
   Orice om este într-un loc.

[430] Un efect ce face parte din fizică poate fi demonstrat printr-un mediu ce aparține astronomiei.

[431] Vom recurge la următoarea diagramă pentru demonstrația că termenii medii nu aparțin aceleiași serii.



prin termeni medii diferiți[432], adică prin termeni care nu sunt în aceeași serie; totuși, nu astfel încât nici unul din acești medii să nu poată fi enunțat despre celălalt, pentru că ei trebuie să fie atribuiți amândoi unui subiect anumit.

Un alt punct vrednic de cercetare este câte căi de demonstrare a aceleiași propoziții pot fi obținute prin varierea figurii[433].

30

<Nu există o știință a hazardului>

Nu există o cunoaștere prin demonstrație a ceea ce ține de hazard[434]. Căci hazardul nu este nici necesar, nici frecvent[435], ci este

---

Se va face demonstrația, arătând că A se cuprinde în D și G, iar acestea se cuprind în B, deci că plăcerea poate fi cauzată și de o alterare, care este o modificare, ca și de repauzare, care de asemenea, este o modificare a unei stări dinainte.

Silogismele sunt: *Tot ce suferă o alterare, se schimbă*; *Tot ce simte o plăcere suferă o alterare*, deci: *Tot ce simte o plăcere se schimbă*. Același lucru despre repauzare.

[432] Cei doi termeni diferiți sunt D (a fi supus alterării) și G (a fi în repaus), iar amândoi pot fi enunțați despre același subiect (B). Numai ceea ce se mișcă sau se poate mișca se află în repaus. Plăcerea constă într-o modificare calitativă, o alterare, dar poate fi și repaus, adică atingerea unei ținte, satisfacerea unei dorințe sau, mai ales, încetarea unei dureri.

[433] Demonstrațiile se multiplică nu numai după materia sau obiectul lor (vezi capitolul precedent), ci și după forma lor, după diversele moduri ale celor trei figuri.

[434] Asupra hazardului (τύχη) și spontaneității (αὐτόματον) să se vadă *Despre interpretare*, capitolul 9 („viitorii contingenți"),

[435] Cum s-a mai arătat, Aristotel face distincție între procesul *necesar*, care are loc totdeauna, și procesul frecvent, care are loc „adeseori" (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), oarecum constant, „de regulă". Științele care se ocupă de aceste evenimente frecvente, obișnuite, de regulă, nu sunt strict demonstrative, cum sunt, de exemplu, etica și politica. Științele strict demonstrative se ocupă de necesar, adică de proprietățile esențiale, „în sine", ale lucrurilor, nu de cele accidentale, datorate hazardului. Pentru Aristotel este un adevăr elementar că nu toate procesele naturii sunt determinate strict cauzal, fără excepție, ci o seamă de procese naturale cunosc numai frecvență, repetiție obișnuită, cu excepție și chiar nu se repetă, nu cunosc frecvență. Aristotel înclină să clasifice fenomenele frecvente, „de obicei adevărate", tot printre fenomenele supuse hazardului. El își dă seama că este o deosebire între un hazard pur și procesele frecvente sau care se întâmplă adeseori. De

ceea ce vine ca ceva deosebit de acestea două. Dar demonstrația se face numai prin una, ori prin alta din aceste două, adică sau prin premise necesare, sau prin premise ce se repetă adeseori; de aceea, concluzia este necesară, dacă premisele sunt necesare, și constantă, dacă premisele se repetă adeseori. Prin urmare, dacă hazardul nu este nici frecventul, nici necesarul, el nu este demonstrabil[436].

31

<Nu există demonstrație prin simțuri>

Știința nu se dobândește nici prin senzație[437]. Chiar dacă senzația se raportează la o anumită calitate și nu la o substanță individuală[438], trebuie să percepem un lucru individual la un loc și într-un timp definit; dar universalul sau ceea ce se găsește în toate cazurile, nu poate fi perceput, dat fiind că el nu este nici „acesta" și nici „acum", altminteri nu ar fi universal — termen pe care noi îl aplicăm la ceea ce este totdeauna și pretutindeni. De aceea, având în vedere că demonstrațiile sunt universale, și că universalii nu pot fi percepuți, este clar că nu putem avea o știință prin simplă senzație. Mai mult încă; este evident că chiar dacă ar fi posibil să percepem că un triunghi are unghiurile egale cu două unghiuri drepte, totuși am căuta o demonstrație — căci

---

aceea, concede că există demonstrație și la procesele frecvente, ceea ce înseamnă o îndepărtare de la noțiunea strictă a demonstrației. Aristotel admite deci că există și un sens mai larg al demonstrației.

[436] Frecventul, ceea ce se repetă adeseori, face legătura dintre necesar și hazard. El oscilează, apropiindu-se când de necesitate, când de hazard.

[437] Este vorba de știința demonstrativă. În sine, senzația nu este străină științei, ci este originea ei. Ea este punct de plecare pentru demonstrație, nu însăși demonstrația. În capitolul 18, Aristotel a arătat că știința este cunoașterea universalului cu ajutorul silogismelor.

[438] Senzația ne poate face să cunoaștem o substanță individuală sau o calitate a acesteia, de exemplu, culoarea ei, dar calitatea, deși în sine generală, este legată de individual, de un „aici și acum". Generalul este dobândit prin gândirea abstractivă, nu prin percepție (senzație), cu toate că și el trebuie să fie dat în senzație în mod implicit.

n-am avea (cum zic unii[439]) cunoașterea acestui lucru. În adevăr, senzația rămâne la individual, pe când cunoașterea științifică merge la universal.
88 a Astfel, dacă am fi în Lună și am vedea Pământul oprind lumina Soarelui, n-am ști cauza eclipsei; am percepe faptul prezent al eclipsei, dar deloc „pentru ce", întrucât senzația nu se referă la universal. Nu tăgăduiesc că, prin observarea repetată a acestui eveniment, am putea descoperi universalul și astfel obținem o demonstrație, căci universalul se desprinde din individualul care se repetă[440].

Universalul este prețios, pentru că el pune în lumină cauza, așa încât la faptele care au cauza în afara lor, cunoașterea universală[441] este mai prețioasă decât senzația și decât simpla gândire intuitivă. Cât privește adevărurile prime este, firește, o altă chestiune[442]. De aceea, este evident că o cunoaștere demonstrativă nu se poate dobândi prin senzație, decât dacă dăm cuvântului „senzație" înțelesul de posesiune a științei prin demonstrație. Totuși, unele chestiuni nu sunt accesibile explicației, fiindcă nu dispunem de o senzație[443]. În adevăr, sunt cazuri când o simplă senzație de vedere poate pune capăt unei cercetări, nu fiindcă prin vedere am avea o cunoaștere, ci fiindcă am scos universalul din ceea ce am văzut. Dacă, de exemplu, am vedea că sticla are pori și că lumina trece prin ei, cauza transparenței ar fi evidentă pentru noi, pentru că am vedea-o repetată în fiecare caz dat și am gândi, în același timp, că trebuie să fie așa în toate celelalte cazuri[444].

---

[439] Poate Protagoras, care întemeia întreaga cunoaștere pe senzație, precum și alți sofiști.

[440] Dacă percepția este individuală, perceperea, facultatea de a percepe nu exclude, ci include universalul.

[441] Cunoașterea universală este știința prin demonstrație universală.

[442] Principiile sunt evidente prin ele însele; ele nu își au cauza în altceva. La ele, gândirea intuitivă este mai prețioasă, fiindcă este fundamentul oricărei științe, cum se va arăta la sfârșitul cărții a II-a. Se știe că fundamentul este mai presus de ceea ce se deduce din el.

[443] Aristotel precizează aici afirmația făcută în capitolul 18, anume că lipsa unui organ senzorial are ca efect dispariția științei corespunzătoare. Chiar dacă dispunem de un organ senzorial, imperfecțiile lui sunt dăunătoare cunoașterii.

[444] Aristotel acceptă explicația dată de unii filozofi, că transparența se explică prin faptul că lumina, constituită din particule foarte fine, trece prin porii sticlei. Dacă am vedea porii sticlei și lumina trecând prin ei, am înțelege ce este transparența, adică am ști cauza („pentru ce") a transparenței.

32

<Alte ştiinţe au alte principii>

Toate silogismele nu pot avea aceleaşi principii. Aceasta se poate arăta, înainte de toate, prin următoarele consideraţii dialectice[445]: Unele silogisme sunt adevărate şi altele false; căci, deşi putem conchide adevărul din premise false, totuşi, aceasta se întâmplă numai o dată[446]. Dacă, de exemplu, A este adevărat despre C, dar termenul mediu B este fals, atât AB cât şi BC sunt false; dacă totuşi luăm termeni medii spre a dovedi aceste premise, noile premise vor fi false, pentru că orice concluzie falsă are premise false, pe când concluziile adevărate au premise adevărate; deci falsul şi adevăratul diferă esenţial[447]. Apoi, falsul nu derivă totdeauna din termeni identici unii cu alţii[448], căci false sunt şi lucrurile contrare unul altuia, şi cele care nu pot coexista, de exemplu,

[445] Termenul este şi aici λογικῶς, pe care Aristotel îl opune lui ἀναλυτικῶς. „Logic" corespunde „dialecticului". Stagiritul vrea să dovedească în acest capitol că principiile silogismelor demonstrative nu sunt aceleaşi pentru toate ştiinţele, chestiune care a fost atinsă şi în capitolul 9 de aici: fiecare demonstraţie are principii proprii, în afară de principiile „comune" tuturor ştiinţelor. De asemenea, în capitolul 28, s-a arătat că multiplicitatea ştiinţelor rezultă din varietatea principiilor.

[446] Aristotel începe astfel discuţia dialectică, adică discuţia întemeiată pe consideraţii generale, nu speciale, precise, ca în *Analitică*. El ripostează obiecţiei posibile, că silogismele au totuşi principii comune, fiindcă se ştie că putem conchide adevărul nu numai din premise adevărate, ci şi din premise false. Aşa ceva este posibil numai *o dată*, fiindcă, dacă încercăm să demonstrăm şi premisele, vom da greş. Demonstraţia adevărului din fals nu se repetă. Premisele false nu vor putea fi dovedite decât prin alte premise false, nu prin premise adevărate.

[447] Dacă admitem că A este adevărat despre C (C este A), silogismul va trebui să fie următorul: *A este adevărat despre B, B este adevărat despre C*, deci *A este adevărat despre C*. Dar cele două premise sunt considerate false, fiindcă termenul mediu B nu este enunţat nici despre A, nici despre C. Adevărată rămâne totuşi concluzia A despre C (C este A). Premisele (termenii medii) luate pentru a dovedi cele două premise false, vor fi, şi ele, false. Deci concluziile adevărate şi cele false au principii diferite.

[448] Al doilea argument, de asemenea general sau dialectic. Argumentul vrea să demonstreze că chiar dacă există premise false, nu tot ce este fals rezultă din ele, ci falsul rezultă, de exemplu, şi din propoziţiile contradictorii sau din cele cu care ele nu pot coexista.

„dreptatea este nedreptate" și „dreptatea este lașitate", „omul este cal" și „omul este bou", „egalul este mai mare" ori „egalul este mai mic"[449].

Din regulile stabilite mai înainte, putem scoate dovada următoare[450]: Nici măcar toate concluziile adevărate nu se întemeiază pe aceleași principii, căci multe din ele au principii care diferă în gen și nu pot trece de la una la alta. Unitățile, de exemplu, care n-au poziție, nu pot lua locul punctelor, care au poziție. Termenii ce trec de la un gen la altul ar trebui, totuși, să concorde sau în termenii medii sau în termenul major și minor[451], sau să ia pe unii în interiorul și pe alții în afara extremelor[452].

Nici unul dintre principiile comune — prin principiu comun
88 b înțeleg, de exemplu, pe acela că orice trebuie să fie afirmat sau negat[453] — nu poate să servească ca premisă pentru dovedirea tuturor concluziilor. Căci genurile lucrurilor sunt diferite; unele atribute țin de cantitate, pe când altele numai de calitate; iar dovezile se desăvârșesc cu ajutorul principiilor comune[454].

Mai departe, principiile nu sunt mai puține decât concluziile, pentru că principiile sunt premisele, iar premisele sunt formate prin adăugarea unor termeni extremi noi, ori a unor termeni medii noi[455]. Mai

---

[449] Propozițiile „dreptatea este nedreptate" și „dreptatea este o lașitate" sunt deopotrivă de false, dar din principii diferite. Prima se contrazice pe sine, a doua cuprinde termeni disparați, care nu pot coexista într-o propoziție. „Omul este cal" exprimă, de asemenea, termeni disparați, iar „egalul este mai mare" exprimă o contradicție.

[450] Aristotel scoate o dovadă analitică, opusă celor două dovezi dialectice precedente, întemeindu-se pe regulile stabilite în *Analitica secundă*, cartea I. Chiar în cadrul silogismelor adevărate, există principii diferite, după genul obiectelor.

[451] În text, termenul „de sus" (predicatul sau termenul major) și termenul „de jos" (subiectul sau termenul minor).

[452] În figura 1, termenul mediu se află în interiorul termenilor extremi, adică este cuprins de major și cuprinde pe minor; în celelalte două figuri, termenul mediu este în afara celor extremi. Dovada analitică susține, în esență, că demonstrațiile care aparțin unor domenii diferite nu pot avea termeni comuni, în așa fel încât termenul unui domeniu să cuprindă termenii celuilalt domeniu.

[453] Este principiul terțului exclus.

[454] Aristotel recunoaște că demonstrațiile adevărate au principii comune, care sunt principiile logice, dar acestea nu mai desăvârșesc demonstrațiile întemeiate pe principii speciale fiecărui gen de lucruri.

[455] Aristotel întărește existența unei multiplicități de principii, întemeindu-se pe faptul că există o multiplicitate de concluzii. Există *aproape* tot atâtea principii, câte

mult încă, numărul concluziilor este infinit, deși numărul termenilor este finit; și, în sfârșit, unele din principii sunt necesare, altele contingente[456].

Considerând chestiunea în acest fel, vedem că, întrucât numărul concluzilor este infinit, principiile nu pot fi aceleași ori limitate la număr. Dacă, pe de altă parte, identitatea principiilor este luată în alt sens, și se zice, de exemplu, „acestea sunt principiile geometriei, acestea principiile calculului, acestea apoi ale medicinei", oare constatarea aceasta înseamnă altceva decât că toate științele au principii diferite? A le numi identice, pentru că sunt identice cu sine, este absurd, întrucât orice poate fi identificat cu orice, în acest sens de identitate[457]. Chiar dacă toate concluziile ar porni de la aceleași principii, nu înseamnă că orice poate fi demonstrat din orice. Aceasta ar fi din cale afară de simplist, pentru că așa ceva nu se întâmplă în științele evidente[458], nici nu este posibil în analiză[459], întrucât tocmai premisele nemijlocite sunt principiile, și o concluzie nouă se formează numai prin adăugarea unei noi premise nemijlocite. Dar dacă se spune că tocmai premisele nemijlocite prime sunt principiile, fiecare gen de subiect posedă un singur principiu[460].

Dacă, totuși, nici nu se susține că din orice principiu posibil orice concluzie poate fi dovedită, și nici nu se admite că principiile diferă într-atâta, încât să fie diferite ca gen pentru fiecare știință, rămâne de considerat posibilitatea ca, în timp ce principiile oricărei cunoașteri aparțin aceluiași gen, să se ceară premise speciale, spre a dovedi

---

concluzii sau demonstrații, căci orice demonstrație nouă se face prin adăugarea de noi termeni extremi (majori și minori) sau de noi termeni medii, care aduc noi principii. Mai mult: deși, cum știm, termenii sunt în număr finit, concluziile sunt infinite, fiindcă infinită este combinarea termenilor.

[456] Principiile demonstrațiilor se diversifică și prin faptul că alături de propozițiile necesare, care pot fi în număr limitat, există propoziții contingente, care exprimă un număr infinit de posibilități.

[457] Aristotel respinge aici o obiecție sofistică împotriva multiplicității principiilor în știință: principiile sunt diferite, dar sunt tot principii, deci ele sunt identice cu sine. Dacă facem abstracție de conținutul principiilor, totul se reduce la un singur Principiu.

[458] „Matematicile", științele în sensul cel mai autentic al cuvântului.

[459] În silogistică, în *Analitici*, în care, prin analiză, căutăm principiile unei concluzii. Principiile silogisticii sunt premisele imediate. Fiecare premisă imediată aduce un principiu nou.

[460] Principiul unic al unui gen este definiția lui, care exprimă esența. Numai prin unirea lui cu principiile supreme ale existenței rezultă propozițiile proprii ale științei speciale.

concluzii speciale[461]. Că aceasta nu se poate, s-a arătat prin dovada noastră, anume că principiile lucrurilor generic diferite diferă ele însele generic. Căci principiile sunt de două feluri, acelea care sunt premise ale demonstrației și genul care e subiectul dat. Cele dintâi sunt comune, cele din urmă — de exemplu, număr și mărime — sunt particulare[462].

33

<Știința și opinia>

Cunoașterea științifică și obiectul ei diferă de opinie și de obiectul opiniei[463], întrucât cunoașterea științifică este universală și recurge la propoziții necesare, iar necesarul nu poate fi altfel decât este. Există însă multe lucruri care sunt adevărate și reale, și totuși, ele pot fi și altfel decât sunt. Este evident că cunoașterea științifică n-are nimic de-a face cu ele; iar dacă ar avea de-a face, lucrurile care pot fi altfel n-ar mai putea fi altfel[464]. Și nici nu au de-a face cu o intuiție intelectuală — prin intuiție intelectuală înțeleg începutul cunoașterii științifice — și nici cu
89 a cunoașterea nedemonstrabilă, care este prinderea unei premise[465]. Întrucât

---

[461] Aristotel examinează o ultimă obiecție: principiile științelor nu sunt nici identice, nici diferite, ci înrudite (συγγενεῖς), adică principiile sunt identice *în gen*, dar diferite *în specie*. Obiecția va fi respinsă, arătând că lucrurile care diferă în gen au, de asemenea, principii diferite ca gen. S-a demonstrat că științele îmbrățișează genuri diverse (vezi în acest capitol, paragraful 88 a).

[462] Principiile sunt de două feluri: axiomele oricărei demonstrații și propozițiile generale ale fiecărui domeniu.

[463] Întreg capitolul cercetează diferența dintre opinie *(doxa)* și știință *(episteme)*, diferență familiară gândirii grecești prearistotelice (Parmenides, Platon etc.) și chiar gândirii moderne (de exemplu, Kant, care distinge între știință, opinie și credință).

[464] Potrivit concepției lui Aristotel, știința și opinia se caracterizează prin următoarele două puncte: 1) știința și opinia exprimă diferențe ale existenței, ale naturii lucrurilor, nu simple puncte de vedere subiective, ca la Immanuel Kant; 2) știința are ca obiect știința necesară, deci existența care nu poate fi altfel decât este; opinia are ca obiect contingentul, adică existența care poate fi altfel decât este. Necesarul și universalul științei se confundă cu esențialul, cu „în sine" al lucrurilor.

[465] Deosebirea nu se referă la Νοῦς, adică la intuiția intelectuală, la prinderea nemijlocită a principiilor. *Nous* este numai începutul (ἀρχή) al științei; propozițiile date intelectului nemijlocit sunt nedemonstrabile și nu au nevoie de demonstrație.

intuiția intelectuală, știința și opinia și tot ce exprimă acești termeni sunt singurele lucruri adevărate, urmează că numai opinia are de-a face cu ceea ce poate fi adevărat ori fals și deci, poate fi și altfel decât este[466]; în adevăr, opinia este prinderea unei premise nemijlocite, dar nu necesare[467]. Această concepție se acordă, de asemenea, cu faptele observate, deoarece opinia este nestabilă, ca și natura pe care am descris-o ca obiectul ei. Pe lângă aceasta, când cineva se gândește la un lucru care nu este posibil să fie altfel, el gândește totdeauna că are o știință despre acest lucru, nu însă că are o simplă opinie despre el. El gândește însă că are o opinie ori de câte ori, având înainte un lucru care acum este așa, s-ar putea foarte ușor ca acest lucru să fie apoi altfel, căci are credința că așa este obiectul propriu al opiniei, pe când necesarul este obiectul științei.

Cum este posibil atunci ca același lucru să fie și obiect de opinie și obiect de știință? De ce opinia n-ar fi o știință, dacă admitem că tot ceea ce știm poate fi și obiect de opinie?[468] Căci și cel care știe și cel care are o opinie vor urma același curs al gândirii, prin aceiași termeni medii, până când ajung la premisele nemijlocite; și este posibil a avea o opinie nu numai despre un fapt, ci, de asemenea, despre „pentru ce" al lui, care este termenul mediu; așa încât, dacă cel dintâi știe, și cel care are o opinie știe și el.

Drept vorbind, când cineva admite un adevăr care nu poate fi altfel decât este, în felul cum admite definițiile prin care au loc demonstrațiile[469], el nu va avea o opinie, ci o știință. Dacă însă admite

---

[466] Expresia precedentă, că și opinia „este adevărată" este corectată îndată: opinia *poate* fi adevărată, dar *poate* fi și falsă. Adevărate sunt numai știința demonstrabilă și intuiția intelectuală, „începutul" demonstrației.

[467] Există dar premise prinse nemijlocit și totuși lipsite de necesitate. Așa sunt propozițiile dialectice, care nu sunt demonstrate, ci numai obținute în convingere ca rezultat al discuției. Aristotel recunoaște că opinia exprimă nu numai *fapte*, ci și cauza, sau „pentru ce" lucrurile sunt așa, numai că „pentru ce" nu cuprinde „esența" lucrurilor, și de aceea, enunțul opiniei poate fi zdruncinat sau schimbat.

[468] Aristotel are de înfruntat o obiecție serioasă: știința și opinia par a avea obiecte diferite, prima necesarul, cealaltă contingentul; dar noi vedem că putem avea despre un obiect de știință o simplă opinie, că mersul raționamentului este același, deoarece prin opinie ajungem la principii ca și prin știință, și de asemenea, opinia descoperă cauzele ca și știința.

[469] Adică se consideră aceste adevăruri tot așa de esențiale ca și definițiile.

atribute ca adevărate, dar care nu aparțin subiectului în mod esențial, el are o opinie și nu o cunoștință adevărată. Opinia lui, dacă este scoasă din premise nemijlocite, se referă atât la fapt, cât și la cauza lui; iar dacă ea nu este scoasă din premise nemijlocite, numai la fapt[470]. Obiectul opiniei și al științei nu este întru totul identic; este identic numai într-un anumit sens, după cum obiectul opiniei adevărate și false este și el, într-un anumit sens, identic[471]. Dacă opinia adevărată și falsă pot avea același obiect, în sensul admis de unii[472], aceasta duce, între alte absurdități, la aceea că nu are o opinie acela care are o opinie falsă. În realitate, „identic" are multe sensuri, și de aceea, într-un sens, obiectul unei opinii adevărate și al unei opinii false poate fi același, dar în alt sens nu[473]. Astfel, a lua drept opinie adevărată că diagonala este comensurabilă este absurd; dar fiindcă diagonala la care amândouă opiniile[474] se raportă este aceeași, cele două opinii au obiectele lor, în această măsură, identice: dar, pe de altă parte, în esența lor noțională, aceste obiecte diferă unul de altul[475].

---

[470] Într-un prim răspuns la obiecție, Aristotel pune accentul pe dispoziția intelectuală, deosebită în opinie și în știință. Dar el nu rămâne la o diferențiere mai mult subiectivă a științei și opiniei. Este diferența dintre a considera o propoziție ca esențială, sau ca o simplă constatare de fapt.

[471] Aristotel formulează un al doilea argument împotriva afirmației că știința și opinia sunt identice. Argumentul este obscur; el utilizează primul argument, cu care se contopește. Obiectul științei și opiniei este același, însă privit în laturi diferite; de aceea, obiectul lor nu este „întru totul același". Acele laturi diferite sunt un amestec de obiectiv și subiectiv. Dacă, de exemplu, cineva spune că omul este un animal, dar nu știe că animal este esența omului, el exprimă o opinie, nu o știință. Știința este o determinare esențială; opinia este o determinare accidentală. Trecând cu vederea cele două laturi ale unui obiect (esențială și accidentală), ajungem la absurdități, ca, de exemplu, opinia falsă nu este o opinie.

[472] Sofiștii, îndeosebi Protagoras, care susțineau că orice opinie este adevărată, fiindcă fundamentul opiniei (senzația) este totdeauna adevărat. Concepția lui Protagoras nu este deloc absurdă, fiindcă tot ce este dat prin simțuri se justifică prin chiar faptul că este dat. Protagoras, poate din cauza terminologiei sale tranșante, ca și a exceselor paradoxale săvârșite de discipolii săi, n-a fost înțeles de Aristotel. Protagoras are un punct de vedere pe care îl întâlnim și la Democrit.

[473] Pentru a ruina părerea că știința și opinia sunt identice, Aristotel întreprinde analiza sensurilor diferite ale termenului de „identic".

[474] Opinia adevărată, că diagonala nu e comensurabilă și opinia falsă, că diagonala este comensurabilă.

[475] Obiectul este același (diagonala), dar esențele *(quidditățile)* lor sunt diferite (comensurabil, incomensurabil), adică definițiile date aceluiași obiect sunt diferite.

Tot așa, obiectele științei și opiniei sunt identice. Astfel, știința se referă, de exemplu, la atributul de „animal" ca la ceva care nu poate fi altceva, iar opinia se referă la „animal" ca la ceva care poate să fie altfel. De exemplu, susținerea că animal este un element în esența omului este o știință, susținerea că animal, ca enunțabil despre om, dar nu ca un element în esența omului, este o opinie; *om* este obiectul în ambele judecăți, dar înțelesul cuvântului este diferit.

Prin aceasta este evident că nu se poate avea o opinie și o știință despre același lucru, în același timp, pentru că atunci am admite că același lucru poate să fie și poate să nu fie, în același timp, altfel decât este, ceea ce este o imposibilitate[476]. Știința și opinia despre același lucru 89 b
pot coexista în doi oameni diferiți, în sensul pe care l-am explicat, dar nu simultan în aceeași persoană. Aceasta ar implica convingerea simultană a cuiva, de exemplu, întâi că omul este în esența lui animal și, firește, nu poate fi altceva decât animal, și în al doilea rând, că omul nu este în esența lui animal. Căci aceasta înseamnă că este posibil să fie altceva.

În ce privește toate celelalte deosebiri de gândire, în afară de opinie, anume: gândire discursivă[477], gândire intuitivă[478], știință[479], artă[480], prudență[481], înțelepciune[482], ele aparțin mai degrabă, parte fizicii, parte eticii[483].

---

[476] Aristotel aduce un nou argument în favoarea diferenței dintre știință și opinie: știința și opinia coexistă în oameni deosebiți, nu în unul și același om (de exemplu, afirmațiile că omul este un animal și că nu este un animal).

[477] Gândire discursivă, raționament — διάνοια.

[478] Gândire intuitivă sau intuiție intelectuală — Νοῦς.

[479] Știință — ἐπιστήμη.

[480] Artă — τέχνη.

[481] Prudență — φρόνησις.

[482] Înțelepciune — σοφία.

[483] Deosebirea dintre știință și opinie ar putea fi considerată ca o chestie care nu privește strict logica, ci „fizica", știința naturii, îndeosebi știința sufletului (*Despre suflet*, îndeosebi cartea a III-a, capitolul 3 și chiar Etica (vezi *Etica Nicomahică*, îndeosebi cartea VI, consacrată acestor distincții)). De aceea, s-ar putea cerceta sensul opiniei în raport cu alți termeni pe care Aristotel îi înșiră. Ne surprinde că printre termenii de care nu se ocupă aici figurează și știința (ἐπιστήμη), de care s-a ocupat necontenit, mai ales în *Analitica secundă*.

34

<Despre agerimea de gândire>

Agerimea de gândire este puterea de a găsi de îndată termenul mediu[484]. De exemplu, dacă cineva vede că Luna are partea ei luminoasă întoarsă totdeauna către Soare, acela prinde imediat cauza acestui lucru, anume este așa, fiindcă ea primește lumina de la Soare; și tot așa, dacă vede pe un oarecare stând de vorbă cu un om bogat, el ghicește ca motiv intenția de a împrumuta bani, ori dacă vede că doi oameni sunt prieteni, motivul că au un dușman comun. În toate aceste cazuri, a fost de ajuns ca el să vadă termenii majori și minori, pentru ca să cunoască și cauzele, termenii medii.

Fie A, „latura luminoasă către Soare", B „lumina de la Soare" și C Luna. Atunci B, „lumina de la Soare" este enunțată ca aparținând lui C „Luna", iar A, „a avea latura luminoasă către Soare", este enunțată ca aparținând lui B. Așadar, A este enunțat despre C prin B.

[1] Totuși, în acest capitol final, Aristotel cercetează o calitate a gândirii pe care o numește agerime de gândire (ἀγχινοια, de la ἄγχι = aproape, îndată și νοία = gândire, inteligență). El definește agerimea sau vioiciunea inteligenței prin capacitatea de a descoperi repede termenul mediu și poate de a ghici sau anticipa o explicație, de a prinde intuitiv un adevăr, o lege. Și cartea a II-a se încheie cu considerații asupra lui Νοῦς, a inteligenței intuitive sau a intuiției intelectuale.

CARTEA A II-A

1

<Cele patru forme de cercetare>

Lucrurile pe care căutăm să le cunoaștem sunt numeric tot atâtea câte sunt lucrurile pe care le cunoaștem[1]. Patru sunt lucrurile pe care le căutăm: 1) dacă legătura unui atribut cu un lucru este un *fapt;* 2) care este *cauza* legăturii; 3) *dacă* un lucru *există;* 4) care este *natura lucrului*[2]. Astfel, când căutăm să îmbrățișăm un complex de lucruri și atribute și ne întrebăm dacă lucrul este în cutare sau cutare fel — dacă, de exemplu, Soarele are o eclipsă sau nu — atunci căutăm un fapt. Că cercetarea noastră încetează cu descoperirea că Soarele are o eclipsă, este o dovadă a acestui lucru[3]; și dacă știm de la început că Soarele

---

[1] Propoziția sună ciudat. De ce să mai căutăm lucrurile pe care le cunoaștem? Noi căutăm numai ceea ce nu cunoaștem, dar solicită gândirea. Totuși, propoziția lui Aristotel are un sens adânc. Ceea ce căutăm să cunoaștem, fiindcă provoacă întrebări, și ceea ce cunoaștem au același conținut, căci nu căutăm decât ceea ce putem găsi. Problemele noastre corespund soluțiilor. Câte probleme, tot atatea soluții, chiar dacă *practic* există un decalaj între probleme, care sunt mai numeroase, și soluții, care sunt mai puține.

[2] Aristotel rezumă în acest capitol și în cel următor rezultatul cercetărilor precedente. Patru chestiuni pun în mișcare procesul de cunoaștere: 1) dacă un atribut aparține unui lucru, chestiunea *de fapt* (ὅτι); 2) care este cauza apartenenței (διότι); 3) „dacă lucrul există" (εἰ ἔστι); 4) „ce este" (τί ἐστιν), care este natura lucrului.

[3] Chestiunea de fapt caută să stabilească apartenența unui atribut (predicat) la un subiect. Căutarea încetează o dată cu găsirea sau cu descoperirea lui. Dar noi întrebări se ridică: în primul rând, care este cauza?

are o eclipsă, nu mai cercetăm dacă o are sau nu. Pe de altă parte, dacă cunoaștem faptul, căutăm acum cauza lui: de exemplu, când știm că Soarele este în eclipsă, ori că un cutremur s-a produs, căutăm cauza eclipsei sau a cutremurului[4]. Când îmbrățișăm un complex de lucruri, acestea sunt cele două chestiuni pe care le punem. În alte cazuri însă, punem alte întrebări: de exemplu, dacă un centaur ori un zeu există sau nu există. (Prin: „există sau nu există" înțeleg: „este sau nu este, fără nici o calificare", ca opus lui „este alb ori nu este alb"). Când ne-am asigurat de existența lucrului, cercetăm natura lui, întrebându-ne, de exemplu, „ce este zeul?" ori „ce este omul?"[5]

2

<Toate formele de cercetare se reduc la căutarea termenului mediu>

Acestea sunt deci cele patru feluri de lucruri pe care le căutăm și pe care, dacă le-am găsit, le cunoaștem.

Acum, când căutăm să descoperim un fapt ori existența vreunui lucru[6], ne întrebăm în realitate, dacă este sau nu este vreun
90 a termen mediu pentru acestea. Când ne-am asigurat de un fapt, ori de existența unui lucru, când deci ne-am convins despre existența parțială sau absolută a lucrului — și trecem la căutarea cauzei faptului ori naturii lucrului, atunci ne întrebăm care este mediul[7].

---

[4] Cele două chestiuni sunt complexe, fiindcă necesită mai mulți termeni: prima, dacă de fapt un atribut aparține sau nu („este alb sau nu?"), a doua, care este cauza apartenenței atributului.

[5] Celelalte două chestiuni sunt mai simple: prima se referă la existența lucrului, a doua la natura lucrului, la *ce* este el, la definiția lui.

[6] Aristotel unește prima chestiune complexă (chestiunea atribuirii de fapt) și prima chestiune simplă (*existența* faptului sau atribuirii).

[7] Prima chestiune complexă și prima chestiune simplă se reduc la a doua chestiune complexă (care este cauza atribuirii?) și la a doua chestiune simplă (care este esența subiectului?). Cum termenul mediu are în demonstrație rolul de cauză, căutarea cauzei se reduce la căutarea termenului mediu, care este tema principală a capitolelor ce constituie o primă parte a cărții a II-a.

Faptul ca atare și existența unui lucru se deosebesc ca existența parțială și existența absolută a lucrului[8]. În adevăr, chestiunea „are Luna o eclipsă?" ori „crește Luna?" se raportă la o parte din lucru; căci în astfel de chestiuni, căutăm dacă un lucru este într-un fel sau altul, adică dacă are ori nu are acest atribut. Pe când, întrebarea dacă Luna sau noaptea există privește existența pură și simplă.

Drept concluzie, în toate cercetările noastre căutăm sau dacă există un termen mediu, sau ce este acest termen mediu[9]. Căci mediul este cauza și tocmai cauza o căutăm în toate cercetările noastre. Astfel, „are Luna o eclipsă?" înseamnă „există ori nu există o cauză care produce eclipsa de lună?" Și când am ajuns să știm că există una, chestiunea care se ridică este „care este atunci această cauză?" În adevăr, cauza în virtutea căreia un lucru există — nu în sensul că există într-un fel sau altul, așadar că are un atribut sau altul, ci în sensul că este în mod absolut — precum și cauza prin care este — nu în mod absolut, ci în sensul că este într-un fel sau altul, având atribute esențiale sau accidentale — sunt amândouă, deopotrivă, termenul mediu[10]. Prin ceea ce *există* în mod absolut, înțeleg subiectul, de exemplu Luna, Pământul, Soarele, triunghiul; prin ceea ce un subiect este în sens parțial, înțeleg o proprietate, de exemplu, eclipsă, egalitate ori neegalitate, interpunere sau neinterpunere. Căci, în toate aceste cazuri, este evident că natura lucrului și cauza lui sunt identice; chestiunea „ce este eclipsa?" și răspunsul ei, „întunecarea Lunii prin interpunerea Pământului" sunt identice cu chestiunea „care este cauza eclipsei?" sau „de ce Luna are o eclipsă?" și răspunsul „din cauza lipsei luminii prin interpunerea Pământului"[11]. Și tot așa, întrebarea „ce este un acord?" cu răspunsul: este „un raport numeric între o notă înaltă și una joasă", le putem înlocui cu întrebarea: „care este cauza ce face ca o notă înaltă și una joasă să fie în acord?" și cu răspunsul ei: „fiindcă există între ele un raport

---

[8] Existența parțială se referă la atribut, adică la o parte din lucru; existența absolută se referă la existența pură și simplă a subiectului căruia îi aparține atributul.

[9] Toate întrebările și cercetările științifice se reduc la două: dacă există un mediu (o cauză) și care este mediul, și, în cele din urmă, la o singură întrebare: care este termenul mediu sau cauza? Simplul fapt implică prezența cauzei sale.

[10] Cauza (termenul mediu) are două sensuri: cauza că ceva *există* în sens absolut sau substanțial și cauza că ceva are anumite atribute esențiale sau accidentale.

[11] Definiția lucrului (a eclipsei) se confundă cu cauza lui

numeric". În sfârșit, întrebarea „este între nota înaltă și între cea joasă un acord?" este echivalentă cu „este raportul lor numeric?" Și când găsim că este numeric, ne întrebăm îndată „care este deci acest raport?"

Cazurile în care mediul cade sub simțuri arată că obiectul cercetării este totdeauna termenul mediu; noi căutăm mediul numai când nu l-am perceput, de exemplu, căutăm dacă este ori nu este un mediu care cauzează o eclipsă. Dacă ne-am afla în Lună, nu am cerceta nici faptul, nici cauza lui, căci atât faptul cât și cauza lui ar fi evidente în același timp[12]. Căci percepția ne-ar da putința să cunoaștem și universalul, întrucât percepția ne-ar arăta ca actuală oprirea de către Pământ a luminii Soarelui și întunecarea Lunii. Din acestea rezultă și universalul[13].

Deci, cum am spus, a cunoaște ceea ce este un lucru este totuna cu a cunoaște cauza pentru care el este[14].

Aceasta este deopotrivă de adevărat, atât despre lucrurile care există în mod absolut, fără referință la atributele lor, cât și despre lucrurile care posedă un atribut, cum ar fi „egal cu două unghiuri drepte", ori „mai mare sau mai mic"[15].

3

<Comparație între definiție și demonstrație>

Este evident dar că toate chestiunile[16] sunt o căutare de termeni medii. Să ne ocupăm de cum se dezvăluie natura esențială a unui lucru

---

[12] Aristotel contopește chestiunea de fapt (dacă unui subiect îi aparține un atribut sau un predicat) și chestiunea cauzei atributului. De asemenea, cum se vede mai jos, contopește chestiunea existenței unui subiect cu chestiunea esenței lui.

[13] Aristotel nu înțelege să demonstreze existența prin senzație, ci numai să arate că însăși senzația uneori cuprinde termenul mediu sau cauza, îndeosebi dacă faptul se repetă.

[14] Esența (definiția) și cauza se confundă: esența lucrului este cauza lui, în ce privește atât subiectele, cât și predicatele.

[15] „Egal cu două unghiuri drepte" este atributul triunghiului, dar „mai mare sau mai mic" exprimă o relație, care numai prin analogie poate fi considerată ca esențială.

[16] Toate chestiunile privitoare la cele patru puncte de vedere: faptul atribuirii, cauza atribuirii, existența subiectului, esența sau definiția lui.

și în ce fel ea poate fi redusă la demonstrație; ce este definiția și ce lucruri se pot defini[17]. Dar să discutăm întâi anumite dificultăți pe care aceste chestiuni le ridică. Începem ceea ce avem de spus cu un punct foarte strâns legat de cele observate de noi puțin mai înainte, anume de 90 b
întrebarea dacă este cu putință, sau este peste putință să cunoaștem același lucru, în aceeași privință, atât prin definiție cât și prin demonstrație?[18] Căci, pe de o parte, definiția[19] pare că ne oferă natura esențială a unui lucru și aceasta este, în orice caz, universală și afirmativă; în timp ce, dimpotrivă, unele silogisme sunt negative și altele nu sunt universale; de exemplu, toate cele din figura a doua sunt negative, și nici cele din figura a treia nu sunt universale. Pe de altă parte, nu chiar toate concluziile afirmative din figura întâi sunt reductibile la o definiție ca, de exemplu, „orice triunghi are unghiurile sale egale cu două unghiuri drepte"[20]. Motivul[21] diferenței între demonstrație și definiție este că a avea o cunoaștere a demonstrabilului este identic cu a poseda o demonstrație; și, de aceea, dacă demonstrația unor astfel de concluzii este posibilă, este evident că nu poate exista și o definiție a lor. Dacă ar fi așa, am putea cunoaște o astfel de concluzie în virtutea definiției sale, fără a avea demonstrația ei; căci nimic nu ne împiedică de a avea pe una fără alta.

---

[17] Capitolul acesta se ocupă de diferența dintre definiție și demonstrație. Dacă Aristotel cercetează pe larg diferența, un motiv este și rezultatul capitolului precedent, unde s-a arătat că definiția se confundă cu cauza, deci face parte integrantă din demonstrație. Definiția va fi o preocupare constantă a cărții a II-a. În ce privește lucrurile care pot fi definite, Aristotel înțelege să se ocupe îndeosebi de definițiile atributelor, fiindcă și demonstrațiile se referă tot la atribute.

[18] Problema este dar dacă aceeași știință ne dă definiția și demonstrația unui atribut; în acest caz, definiția și demonstrația se confundă.

[19] O primă diferență între definiție — întotdeauna universală și afirmativă — și silogisme, care pot avea concluzii negative (figura 2) sau particulare (figura 3). De aceea, definiția nu demonstrează un atribut, ci înșiră atributele esențiale ale unui lucru.

[20] O a doua diferență: nici măcar toate silogismele universale și afirmative ale figurii 1 nu pot fi reduse la o definiție, cum este cazul triunghiului, la care egalitatea unghiurilor sale cu două unghiuri drepte este obiect de demonstrație, nu de definiție.

[21] Urmează motivul diferenței dintre definiție și demonstrație: ceea ce poate fi demonstrat nu mai are nevoie să fie definit, altminteri am putea obține concluzia direct prin definiție, fără a recurge la ocolul demonstrației. În afară de aceasta, definiția, deși ne oferă esența lucrului, nu demonstrează, nu explică această esență.

Și inducția ne poate convinge îndeajuns despre această diferență[22]; căci niciodată prin definirea a ceva — atribut esențial ori accidental[23] — nu obținem o cunoștință despre acel lucru. Apoi, dacă a defini este a cunoaște o substanță, în nici un caz aceste atribute nu sunt substanțe[24].

Este evident atunci că nu tot ce poate fi demonstrat poate fi și definit. Dar atunci tot ce poate fi definit poate să fie și demonstrat sau nu? Motivul nostru dinainte răspunde clar și la aceste întrebări. Despre un lucru, ca unul și același, există numai un singur fel de cunoaștere științifică[25]. Așadar, dacă a cunoaște demonstrabilul înseamnă a poseda demonstrația lui, va rezulta o imposibilitate, anume aceea că este destul să posedăm o definiție fără demonstrație, pentru a avea totuși o cunoștință a lucrului de demonstrat[26].

În afară de acestea[27], principiile demonstrației sunt definiții, și s-a arătat înainte că acestea s-au dovedit ca nedemonstrabile; așa că sau principiile vor fi demonstrabile și vor depinde atunci de principii anterioare, și atunci regresul va merge la infinit, sau principiile prime vor fi definiții nedemonstrabile[28].

---

[22] De asemenea, pe calea inducției, adică a experienței sau a cercetării câtorva cazuri de definiție și demonstrație, se poate constata diferența dintre definiție și demonstrație. Aristotel prezintă aici un al treilea motiv al deosebirii dintre definiție și demonstrație.

[23] De exemplu, sfericitatea Lunii este un atribut esențial, eclipsarea ei un atribut accidental.

[24] O nouă deosebire: definiția ne face să cunoaștem substanțele (lucrurile independente) prin arătarea conținutului esențial, în timp ce demonstrația se referă numai la atribute particulare, la unele elemente esențiale despărțite de celelalte.

[25] Adică sau o cunoaștere prin definiție, sau o cunoaștere prin demonstrație. Dacă se acceptă cu Aristotel că a cunoaște științific înseamnă a cunoaște prin demonstrație, un al doilea fel de cunoaștere, definiția, ar însemna o demonstrație fără demonstrație. Această absurditate este subliniată în propoziția următoare.

[26] Mai târziu, Aristotel va arăta amănunțit că definițiile nu pot fi demonstrate, însă îndată mai jos afirmă că totuși definițiile fac parte integrantă din silogism: ele sunt punctul de plecare al silogismului.

[27] Al doilea argument care dovedește că ceea ce poate fi definit nu poate fi demonstrat.

[28] Dacă definițiile sunt principiile demonstrației, ele sunt nedemonstrabile, altminteri suntem nevoiți să ducem demonstrația la infinit. Definițiile sunt principiile nedemonstrabile ale demonstrației, fiindcă ele exprimă esența lucrului. Demonstrația

Dar dacă definibilul și demonstrabilul nu sunt în toate cazurile același lucru, nu ar putea oare să fie același lucru cel puțin pentru unele cazuri? Ori aceasta este imposibil, fiindcă nu există demonstrație a definibilului?[29] În adevăr, definiția se referă la esență și la substanță, în timp ce este evident că toate demonstrațiile presupun și admit esența — așa, de exemplu, demonstrațiile matematice presupun unitatea, neperechea, și la fel se întâmplă în toate celelalte științe[30]. Mai mult încă[31], orice demonstrație dovedește că un predicat este legat ori nelegat de un subiect, dar în definiție nu se enunță un lucru despre altul; de exemplu, nu enunțăm animal despre biped, nici biped despre animal, nici figură despre suprafață — suprafața nefiind figură, nici figura suprafață. Apoi, a demonstra esența unui lucru nu este totuna cu a demonstra că un lucru are de fapt un atribut[32]. Definiția descoperă esența 91 a
unui lucru, demonstrația arată numai că un atribut aparține ori nu aparține unui subiect dat; dar lucrurile diferite cer demonstrații[33] diferite, afară numai de cazul când o demonstrație se raportă la o alta, ca partea la întreg. Adaug această precizare, pentru că, dacă s-a demonstrat că

---

deduce din esență alte atribute esențiale. Că principiile sunt nedemonstrabile, s-a arătat înainte în cartea I, cap. 1, 2 și 3 și passim. Aceasta este o convingere fundamentală a logicii aristotelice. Acum se trage o concluzie importantă: dacă definițiile sunt principiile demonstrației, ceea ce este definit nu poate fi demonstrat.

[29] Până acum s-a dovedit că ceea ce poate fi definit nu este demonstrabil și invers. Nu există oare excepții, unele cazuri în care definiția și demonstrația se referă la același obiect sau conținut? Rămâne de dovedit că în nici un caz nu se aplică demonstrația și definiția la același conținut.

[30] Primul argument al dovezii: definiția și demonstrația au un obiect deosebit. Definiția dă esența substanței individuale, demonstrația se întemeiează pe esență (definiție), pentru a deduce din ea alte predicate (atribute) esențiale.

[31] Urmează un al doilea argument, anume că, nici parțial, definiția și demonstrația nu au același obiect. Argumentul susține că în concluzia silogismului un predicat este enunțat sau atribuit despre un subiect, în timp ce în elementele definiției nu se întâlnește raportul de atribuire, ci ele constituie o totalitate. Definiția este o unitate logică, nu o discursivitate de enunțare sau atribuire. În definiția omului ca animal biped, animalul nu este atribuit bipedului și invers.

[32] Un al treilea argument: definiția și demonstrația au un scop deosebit. Definitia ne arată *ce este* un lucru, care este esența lui, demonstrația dovedește *ce atribut* are un lucru, dată fiind esența lui.

[33] Termenul de demonstrație, întrebuințat aici, este justificat prin argumentarea ce urmează: posibilitatea ca demonstrația să fie raportată la parte ca și la întreg

toate triunghiurile au unghiurile egale cu două unghiuri drepte, prin aceasta s-a demonstrat că acel atribut aparține și isoscelelor. Căci isoscelul este doar o parte din totalitatea tuturor triunghiurilor. Dar în cazul de față, existența de fapt a unui atribut și esența nu sunt raportate la fel unul la altul, dat fiind că unul nu este o parte din celălalt[34].

Astfel, este evident că nu tot ce poate fi definit poate fi demonstrat, și nici că tot ce poate fi demonstrat poate fi definit. Prin urmare, nu este posibil să avem despre același lucru și o definiție și o demonstrație. Urmează, evident, că definiția și demonstrația nu sunt nici identice, nici conținute una în alta; căci, dacă ar fi așa, atunci obiectele lor ar sta ori într-un raport de identitate, ori într-unul de la parte la întreg.

4

<Esența nu poate fi demonstrată>

Atât despre dificultățile inițiale ale problemei noastre. Următorul pas ridică chestiunea: dacă silogismul — adică silogismul demonstrativ — este posibil despre esență; cum presupune argumentarea noastră de până acum, el este imposibil[35].

Putem arăta că este imposibil prin următoarele argumente:

Silogismul dovedește că un atribut aparține unui subiect cu ajutorul termenului mediu; pe de altă parte, natura unui subiect este ceva propriu lui și este enunțat ca constituind esența lui[36]. Dar în acest caz subiectul, definiția lui și termenul mediu care le leagă trebuie să fie enunțați unul despre altul. Căci dacă A este „propriu" lui C, evident A este „propriu" lui B și B lui C — de fapt, tustrei termenii sunt proprii unul altuia; și apoi, dacă A se află în esența lui B, și B este enunțat

---

[34] Existența de fapt a unui atribut (ὅτι) și esența (τί ἐστιν) nu stau în raport de la parte (specie) la întreg (gen), de aceea, nici definiția nu este o specie a demonstrației.

[35] Noua problemă: este posibilă o demonstrație a esenței? Răspunsul lui Aristotel, cum este de așteptat după discuția de până acum, va fi negativ. Trebuie avut în vedere că pentru Aristotel, aici, esența înseamnă și τί ἐστιν (ce este un lucru) și τί ἦν εἶναι (ce este esențial), ca și ὁρισμός (definiție).

[36] Constituie adică definiția acelui lucru.

esențial despre toți C, atunci A trebuie să fie, de asemenea, enunțat despre C, ca aparținând esenței lui[37].

Dacă nu admitem această îndoită atribuire — adică dacă A este enunțat ca fiind esența lui B, dar B nu aparține esenței subiectelor despre care el este enunțat — A nu va fi predicat cu necesitate despre C, ca aparținând esenței lui[38]. De aceea, dat fiind că amândouă premisele enunță esența — adică definiția — definiția lui C va fi cuprinsă în termenul mediu înainte de a se trage concluzia[39].

Să presupunem, în genere, că avem de dovedit esența omului[40]. Să admitem că C este om, A este esența omului, fie animal biped, fie altceva[41]. Dacă este posibil silogismul, A trebuie să fie enunțat despre toți B. Dar această premisă va avea un nou termen mediu, care urmează să fie, de asemenea, esența omului[42]. De aceea, argumentul presupune ceea ce era de demonstrat, întrucât B, de asemenea, exprimă esența omului[43]. Să luăm, pentru clarificare, cazul în care nu sunt decât cele

---

[37] Problema este: dacă esența, obiectul definiției, poate fi demonstrată. Să luăm propoziția: A aparține lui C (sau: C este A), să o considerăm ca concluzie a unui silogism și totodată ca o definiție (A definește pe C sau A este esența lui C). Pentru a avea un silogism cu concluzia „C este A", care este definiția lui C prin esența A, va trebui ca cele două premise să exprime de asemenea, esențe: A aparține esențial lui B și C aparține esențial lui B, deci termenul mediu B are aceeași extensiune ca și termenii major și minor, deci toți termenii sunt reciprocabili.

[38] Dacă numai majora exprimă o apartenență esențială (B este A), nu și minora, care ar putea exprima o apartenență accidentală, concluzia nu va exprima nici ea o apartenență esențială, deci A nu va defini pe C.

[39] Cercetarea ajunge la rezultatul că silogismul n-a demonstrat definiția „C este A" (sau A aparține esențial lui C), ci a presupus-o din premise, deci silogismul este un paralogism, o *petitio principii*, o tautologie. Pentru ca A să fie esența sau definiția lui C, trebuie ca, în premise, A să fie definiția esențială a lui B și B să fie definiția esențială a lui C, deci chiar din minoră există concluzia. Silogismele sunt demonstrative dacă noțiunile lor nu au aceeași sferă, dacă, așadar, trec de la noțiuni cu o sferă mai mare la noțiuni cu o sferă mai restrânsă. În acest caz, A nu poate fi definiția lui C, întrucât ele nu sunt reciprocabile. Definiția cuprinde *toate* predicatele unei noțiuni, în timp ce demonstrația oferă în concluzie numai un *singur* predicat propriu esenței.

[40] Să presupunem dar că avem de demonstrat definiția omului.

[41] Adică definiția omului.

[42] Termenul mediu, ca definiție, este reciprocabil și, de aceea, va exprima și el esența definitorie a omului. În adevăr, premisa minoră: „C este B" presupune definiția omului în B.

[43] Argumentarea ilustrează cercul vicios al oricărei încercări de a demonstra o definiție.

două premise — adică în care premisele sunt prime și nemotivate — caz pe care trebuie să-l cercetăm, pentru că el ilustrează cel mai bine punctul în discuție[44].

Astfel, acei care demonstrează esența sufletului, ori a omului, ori a altui lucru, prin termeni convertibili, se mișcă în cerc — de exemplu, dacă pretindem că sufletul este ceea ce cauzează propria sa viață, iar ceea ce cauzează propria sa viață este un număr de sine
91 b mișcător. Căci ar trebui să presupunem atunci că sufletul este un număr de sine mișcător, în sensul că sufletul este identic cu acest număr[45]. În adevăr, dacă A urmează logic lui B și B urmează logic lui C, A nu va fi în acest fel esența definitorie a lui C, ci va fi un atribut al lui C[46]. Nu vom avea această urmare, și dacă A este enunțat despre orice B, care este identic cu o parte din A. Astfel, esența animalului este enunțată despre esența omului, fiindcă este adevărat că, în toate cazurile a fi om este a fi și animal, după cum tot așa de adevărat este că fiecare om este un animal — nu este însă adevărat că animal este identic cu a fi om[47].

---

[44] În exemplul precedent, demonstrația a recurs la un termen mediu străin, adică a procedat prosilogistic. Pentru a clarifica mai bine existența cercului vicios, Aristotel pleacă de la două premise nemijlocite și prime.

[45] Aristotel arată că definiția dată sufletului de platonicul Xenocrates — sufletul este un număr ce se mișcă prin sine — duce la un cerc vicios, dacă se încearcă o demonstrație a ei. Iată demonstrația vicioasă a lui Xenocrates:

Tot ceea ce este cauza propriei sale vieți este un număr care se mișcă prin sine
Sufletul este cauza propriei tale vieți

Sufletul este un număr care se mișcă prin sine.

Cercul vicios constă în faptul că termenul major (numărul care se mișcă prin sine) și mediul (ceea ce este cauza propriei vieți), exprimă în forme diferite esența minorului (sufletului), deci chiar din minoră era formulată concluzia.

[46] Un asemenea silogism demonstrează numai că A este un atribut al lui C, nu însă că A este definiția lui C, fiindcă în premise este vorba, de asemenea, de atribute, nu de definiții, de esențe definitorii. „A urmează logic lui B" sau „A este consecventul lui B" înseamnă că A este atributul lui B sau că A aparține lui B.

[47] Aristotel, care cercetează orice chestiune sub toate laturile, arată că definiția nu poate fi demonstrată și în cazul că subiectul de definit (omul) este o specie a predicatului, deci și în cazul că predicatul este genul (animal) subiectului (om). Concluzia nu poate fi o definiție, fiindcă termenii nu sunt convertibili, nu sunt identici: omul este animal, dar nu orice animal este om. Definiția cere nu numai genul, ci și diferența specifică.

Conchidem atunci că, în afară de cazul că amândouă premisele exprimă esența, nu se poate spune că A este definiția și esența lui C. Dar dacă le considerăm așa, atunci, admițând pe B, se va fi admis înainte de tragerea concluziei că B este definiția lui C; așa încât nu s-a dovedit nimic, pentru că a fost o învârtire în cerc[48].

5

<Esența nu poate fi dovedită prin diviziune>

Cum s-a arătat în *Analitică* la figuri, metoda diviziunii nu izbutește să dea un silogism, fiindcă nicăieri nu urmează cu necesitate că anumite lucruri există, pentru că există anumite alte lucruri[49]. Diviziunea demonstrează tot așa de puțin ca și inducția[50]. Căci, într-o demonstrație sigură, concluzia nu poate fi o întrebare, nici nu este valabilă printr-o concesie, ci ea trebuie să urmeze cu necesitate din premisele ei, chiar dacă adversarul neagă aceasta[51]. De exemplu, cineva se întreabă: „Este omul însuflețit, ori neînsuflețit?" și apoi afirmă, nu demonstrează, că omul este însuflețit. După aceea se divizează toate animalele în animale de uscat și de apă, și se admite că omul este un animal de uscat. Mai departe, că omul este formula completă a unui animal de uscat nu urmează cu necesitate din premise[52], ci nu este altceva

---

[48] Deci, pe această cale, esența definitorie nu poate fi demonstrată. Dar nu este și o altă cale?

[49] În acest capitol, Aristotel arată că definiția nu este obținută nici prin diviziune, iar dacă cumva este obținută, diviziunea nu este o demonstrație, un silogism. Aristotel respinge reducerea diviziunii (διαίρεσις) platonice la un silogism, respingere făcută din *Analitica primă*, I, cap. 31. Diviziunea este un silogism fără putere.

[50] Diviziunea nu este un silogism; inducția poate fi un silogism (*Analitica primă*, II, cap. 23), dar nu este o demonstrație, fiindcă rămâne în sfera particularului.

[51] În cercetarea dialogată (dialectică, în sensul aristotelic), punctul de plecare era o întrebare: este omul un animal sau nu? Întrebarea implica o diviziune, iar respondentul se pronunța pentru un membru al diviziunii. Diviziunea merge mai departe, până ce se ajunge la un termen indivizibil. Chiar dacă diviziunea are ca rezultat o definiție, diviziunea însăși nu este o demonstrație.

[52] Primul argument contra dovedirii esenței prin diviziune: diviziunea nu este decât un „silogism slab" (vezi *Analitica primă* I, 31, 46 a).

decât un nou postulat. Fie că diviziunea cuprinde diferențe multe ori puține, rezultatul e același[53]. În adevăr, cine recurge la metoda diviziunii nu izbutește să prezinte în silogisme nici măcar adevărurile care pot fi demonstrate pe această cale. Căci nimic nu se opune ca toate acestea să fie adevărate despre om și totuși, ele să nu ne arate nici esența, nici esența lor definitorie[54]. Și apoi, ce garanție avem că nu s-a adăugat ceva esențial ori că nu s-a omis ceva din esența sa, ori că nu s-a trecut peste un element intermediar al ei?[55].

Apărătorul diviziunii ar putea răspunde că, deși se pot întâmpla greșeli, totuși le putem ocoli, dacă luăm toate atributele care sunt cuprinse în esență și dacă, postulând genul, producem prin diviziune succesiunea neîntreruptă cerută de termeni, și nu lăsăm nimic pe dinafară[56]. Îndeplinind aceste condiții, este peste putință să greșim, căci esențialul se cuprinde în întregime în diviziune la fiecare stadiu și nu se omite nimic din el, iar ceea ce este divizat ajunge în cele din urmă la ceva specific indivizibil, adică la esență. Cu toate acestea, noi răspundem: diviziunea *nu* este un silogism: ea ne oferă o cunoaștere, dar în alt chip[57]. Nu este aici nimic surprinzător, căci inducția nu este nici ea o demonstrație mai mult decât diviziunea, deși ea pune în evidență unele adevăruri[58]. Totuși, a scoate o definiție din diviziune nu înseamnă a face un silogism. După cum, în concluziile trase fără termenii lor

---

[53] Există poziții mai mult sau mai puțin numeroase, dar nu există și demonstrații la fel.

[54] Toate atributele găsite prin diviziune s-ar putea să nu exprime nici esența, nici definiția omului. Aristotel face distincție între τι ἐστι (esența în sens nedeterminat, în care se exprimă ce este un lucru, în materia și forma sa), și τὸ τί ἦν εἶναι (esența care definește un lucru prin forma sau *quidditatea* sa. εἶδος).

[55] Nu avem nici o garanție că diviziunea este completă: s-a adăugat ceva neesențial, s-a omis ceva esențial și s-a trecut dincolo de domeniul în cercetare.

[56] Prin diviziune se poate ajunge la definiție, dacă plecăm de la genul suprem al lucrului de definit și, după aceea, îl dividem tot mai departe până ajungem la un termen indivizibil, sub condiția ca diviziunea să fie continuă, fără să se treacă peste nici un element. În aceste condiții, având genul, este imposibil să se omită atributele esențiale, adică este imposibil să nu ajungem la diferența specifică indivizibilă.

[57] Diviziunea, chiar ocolind greșelile semnalate, chiar dacă ne oferă cunoștințe, nu ne oferă aceste cunoștințe ca concluzii silogistice.

[58] Există inducții în formă silogistică, cum s-a arătat în *Analitica primă*, II. cap. 23. însă nici aceste inducții nu sunt demonstrații, deși ne dezvăluie adevăruri. Cu atât mai puțin este o demonstrație inducția ca simplă adunare de fapte singulare.

medii potriviți, ori de câte ori din anumite premise deducem cu necesitate cutare sau cutare lucru, ne întrebăm: „de ce este așa?", tot 92 a
așa și la definițiile dobândite prin diviziune[59]. Astfel, la întrebarea: „care este esența omului?" se răspunde: „animal, muritor, merge pe picioare, biped, fără aripi". Și când la fiecare atribut adăugat se va repeta întrebarea: „pentru ce?", se va spune și se va crede chiar că s-a demonstrat prin diviziune că orice animal este sau muritor sau nemuritor. Dar o astfel de formulare luată în întregimea ei nu este o definiție[60]; așa încât chiar dacă diviziunea demonstrează această formulă, definiția în nici un chip nu ajunge să fie concluzia unui raționament[61].

6

<Esența nu poate fi dovedită prin silogism ipotetic din atribute proprii sau din contrarii>

Nu putem totuși să demonstrăm ce este un lucru în esența și în substanța lui, procedând ipotetic, adică admițând că esența definitorie a lui este constituită de atributele proprii ale esenței sale; că aceste atribute sunt singurele conținute în esența sa și că totalitatea lor este proprie lucrului?[62] Astfel, fiindcă în această totalitate stă esența lucrului,

---

[59] Întocmai cum în silogismele făcute fără a recurge la termenii medii potriviți continuăm să ne întrebăm: pentru ce este așa, deci continuăm să căutăm adevărata cauză (adevăratul termen mediu), în ciuda necesității deducerii, tot așa și la definițiile scoase din diviziune. *De ce* spunem că omul este muritor, când putea să fie nemuritor? Diviziunea nu ne oferă cauza, termenul mediu.

[60] Simpla înșirare de atribute nu este o adevărată definiție: animal, muritor, merge pe picioare, are două picioare, nu are aripi.

[61] Chiar dacă diviziunea ne dă elementele unei demonstrații, ea nu face din definiție rezultatul unui raționament (silogism).

[62] Aristotel continuă în acest capitol, obscur prin concizia exprimării, să arate că definițiile nu pot fi demonstrate. El discută aici o nouă posibilitate de astfel de demonstrație, posibilitate care porneste de la o ipoteză. Se ia ca premisă majoră definiția definiției, adică se introduce în esența termenului definit însăși definiția definiției. Raționamentul va fi:

Înșirarea tuturor atributelor proprii unei esențe este definiția ei
Animal, muritor, biped, fără aripi etc., enunță atributele proprii omului
Animal, muritor, biped etc. constituie definiția omului.

nu putem oare dobândi astfel concluzia noastră? Nu cumva adevărul este că, întrucât dovada trebuie să fie făcută prin termenul mediu, esența definitorie este, și de data aceasta, presupusă?[63]

Mai departe, după cum într-un silogism nu luăm ca premisă însăși definiția silogismului (dat fiind că aceste premise din care tragem concluzia stau între ele în raport de la întreg la parte)[64], tot așa și definiția definiției nu trebuie să fie conținută în silogism, ci trebuie să rămână în afară de premisele luate[65]. Numai când cineva se îndoiește dacă este vorba sau nu de o concluzie silogistică, avem de întărit că este așa, fiindcă ea este conformă definiției silogismului[66]. Și, numai când cineva se îndoiește că concluzia este esența definitorie, vom răspunde cu asigurarea contrară, anume că ea corespunde definiției esenței definitorii, pe care am afirmat-o de la început. De aici se vede că putem face un silogism, chiar fără definirea expresă a ceea ce este silogismul sau a ceea ce este esența definitorie.

Dovada ipotetică următoare cade, de asemenea, în cerc vicios[67]. Dacă esența răului este definită ca esența divizibilului și esența contrarului unui lucru — dacă are un contrar — este contrarul esenței lucrului, atunci, dacă binele este contrarul răului și indivizibilul al divizibilului, noi tragem concluzia că binele este, în esență, totuna cu indivizibilul. Și acest procedeu este un cerc, pentru că presupunem esența definitorie ca premisă și, totuși, premisa trebuie să demonstreze concluzia[68]. „Dar esența definitorie este dovedită printr-o altă esență definitorie" — se va

[63] Și aici comitem un cerc vicios: întrebuințăm definiția pentru a demonstra definiția. În premisa majoră, demonstrația autentică nu acceptă definiția lucrului, ci numai genul (termenul major) și termenul mediu. Aristotel respinge astfel o obiecție a cărei origine pare a fi sofistă.

[64] Dacă luăm ca premisă majoră definiția silogismului, cum minora este o parte a majorei, ar trebui să obținem în concluzie un enunț asupra naturii silogismului.

[65] Definiția silogismului este admisă înainte de orice silogism.

[66] Tocmai fiindcă definiția silogismului nu este cuprinsă în silogism, în cazul că ne îndoim de valabilitatea concluziei, ne referim explicit la definiția silogismului. Tot așa și în cazul că ne îndoim de concluzia obținută într-un silogism al definiției — presupunând că acest silogism este posibil — ne referim explicit la definiția definiției.

[67] Aristotel cercetează o altă încercare sofistă, mai subtilă, de a demonstra ipotetic definiția (esența); se admite în silogism nu definiția lucrului dat, ci contrarul acestei definiții. Exemplul luat este esența răului.

[68] Concluzia, ceea ce trebuie dovedit, este premisa majoră a dovezii.

obiecta. Așa este, căci în demonstrații afirmăm ca premisă[69] că „aceasta" este enunțat despre „aceea"; dar termenul enunțat despre minor nu este nici majorul însuși, nici un termen identic cu el prin definiție, nici unul convertibil cu el[70].

În sfârșit, și dovada prin diviziune și dovada prin silogismul descris înainte ridică aceeași dificultate: de ce omul trebuie să fie animal — biped — terestru și nu animal *și* terestru, dat fiind că premisele admise nu asigură necesitatea ca predicatele să constituie o unitate, afară numai dacă nu este o simplă unire, așa cum muzicant și gramatician sunt enunțați despre același om[71].

7

<Esența nu poate fi dovedită prin definiție>

Atunci putea-vom oare să demonstrăm prin definiție substanța sau esența?[72] Nu putem arăta, ca în demonstrația ce pornește de la premisele a căror valabilitate este admisă, că fiind dat ceva, altceva există necesar — aceasta ar fi o demonstrație; dar nu putem proceda nici ca în inducție, unde se arată, pe baza evidenței cazurilor particulare,

---

[69] Premisa minoră.

[70] În orice demonstrație, minora enunță termenul mediu despre termenul minor, dar el nu este totuna cu termenul care trebuie să fie demonstrat, nici identic cu el prin definiție, nici reciprocabil cu el. Demonstrația deci nu este o tautologie, un cerc vicios. Dacă am presupus că binele este contrarul răului și că răul se definește prin divizibilitate, se înțelege că binele este indivizibil. Tot așa putem demonstra răul prin bine, cum am demonstrat binele prin rău.

[71] Aristotel ridică aici o problemă pe cât de nouă, netratată încă, pe atât de importantă: unitatea definiției, unitatea notelor definitorii. Nici diviziunea, nici silogismul prin ipoteză nu pot să ducă la unitatea predicatelor, fiindcă amândouă ne dau predicate particulare, cel mult unite prin conjuncția „și", nu însă unitatea intimă a definiției.

[72] În acest capitol, Aristotel continuă să arate că definiția nu poate fi demonstrată. Începutul capitolului oferă o recapitulare a celor spuse înainte în această problemă. Noutatea, în acest capitol, este că introduce punctul de vedere al existenței în opoziție cu esența. Definiția ne dă esența, dar la esență nu ajunge nici prin inducție (de la particular la general), nici prin demonstrație sau deducție (de la general la particular), fiindcă și deducția și inducția se referă la *existența* atribuirilor, nu la esența lor.

că și întregul este așa, fiindcă nici un caz particular nu este altfel, pentru că inducția nu dovedește care este esența unui lucru, ci numai că acesta
92 b are ori nu are un anumit atribut. De aceea, întrucât nu putem demonstra esența printr-o senzație ori arătând cu degetul, ce altă metodă rămâne?[73]

Să punem chestiunea altfel: cum vom dovedi oare prin definiție esența?[74] Când știm care este esența omului sau oricare altă esență, trebuie să știm, de asemenea, că omul există; căci nimeni nu cunoaște esența a ceea ce nu există — astfel, putem ști sensul noțiunii sau numelui de cerb-țap, dar nu care este esența unui cerb-țap[75]. Mai departe, dacă definiția poate dovedi care este esența unui lucru, poate ea oare dovedi și că el există? Și cum le va dovedi pe amândouă prin aceeași întemeiere, dat fiind că definiția, ca și demonstrația, ne arată fiecare un singur lucru? Dimpotrivă, esența omului și faptul că omul există sunt lucruri deosebite. Mai susținem[76] că prin demonstrație trebuie să dovedim existența a orice — afară de existența substanței[77]; și întrucât existența nu este un gen, ea nu este esența a ceva[78]. Urmează că existența va fi obiect de demonstrație[79]. Așa procedează de fapt științele. În adevăr, geometrul ia ca acordat înțelesul termenului de triunghi, dar demonstrează că triunghiul există[80]. Ce va deveni atunci definiția? Oare esență?

---

[73] Dacă singurele dovezi sunt inducția și deducția (demonstrația), definiția (esența) nu poate fi dovedită.

[74] Aristotel aduce un nou argument că definiția nu este o demonstrație. Nu putem cunoaște esența unui lucru dacă nu cunoaștem și existența lui. Căci nimeni nu cunoaște esența a ceea ce nu există. Amândouă, esența și existența, sunt dovedite prin aceeași întemeiere. Definiția ne dă esența, nu existența lucrului, cum se întâmplă în silogism și inducție. Deci, definiția nu este o demonstrație.

[75] Cerbul-țap, fiind o ficțiune, nu are o definiție esențială, ci numai o definiție nominală.

[76] Un nou argument că definiția nu poate demonstra o existență: numai demonstrația dovedește existența unui lucru.

[77] Demonstrația dovedește existența atributului într-un subiect (substanța), nu existența substanței, care este o poziție primordială.

[78] În filozofia aristotelică este o convingere fundamentală că existența (τὸ ὄν) nu este o esență, o substanță sau un gen comun al lucrurilor, cum sunt categoriile, ci este numai un termen comun, nu „termen transcendental".

[79] Nu de definiție.

[80] Demonstrația că triunghiul există nu înseamă demonstrația purei existențe a acestui figuri, ceea ce geometria nu urmărește niciodată, ci demonstrarea triunghiului cu proprietățile sale. Esența nu este presupusă în existență.

Anume a triunghiului? În acest caz, vom cunoaște prin definiție esența unui lucru, dar nu vom ști dacă el există. Aceasta este însă imposibil[81].

Vedem însă din procedeele obișnuite ale definiției că ele nu dovedesc că lucrul definit există[82]. În adevăr, chiar dacă am avea noțiunea de „linie la egală distanță de centru", pentru ce ar exista lucrul definit așa? Pentru ce deci acest lucru ar fi un cerc? L-am putea numi, după materia lui, un orihalc[83]. Căci definițiile nu depășesc rolul lor, adică ele nu arată nici că lucrul definit este posibil, nici că este real. Totdeauna rămâne valabilă întrebarea: pentru ce trebuie să existe așa ceva?[84]

Așadar, dacă definiția dovedește sau esența, sau sensul termenului, atunci, dacă nu există o definiție a esenței, definiția este o vorbire care exprimă sensul termenului.[85] Aceasta este o absurditate. Căci, întâi, am avea atunci definiții și despre neesențial și neexistent, deoarece putem numi și ceva neexistent. În al doilea rând, toate vorbirile ar fi definiții, căci pentru orice fel de vorbire putem găsi un nume. În acest caz, noi am vorbi numai în definiții, așa încât și *Iliada* ar fi o definiție.

În sfârșit, nici o știință nu poate dovedi că acest lucru are acest nume, nu altul. Prin urmare, definițiile, în afară de sarcina lor, nu ne fac să cunoaștem și numele[86].

---

[81] Un argument precedent susținea că definiția nu poate demonstra existența. Cum esența și existența sunt legate în demonstrație, este absurdă afirmația că putem cunoaște demonstrativ prin definiție esența, ignorând însă existența.

[82] Aristotel repetă că definiția întrebuințată pe atunci ca procedeu în geometrie nu demonstrează existența, în cazul de față, a cercului.

[83] Orihalcul pare a fi alama, un aliaj din cupru și zinc.

[84] Definiția nu ne dă cauza definitului în existența lui. Deci definiția nu demonstrează nici esența, nici existența definitului.

[85] Dacă definiția este sau reală (se referă la esență), sau nominală, și dacă nu este reală, nu ar putea oare să fie nominală? Definiția pur nominală nu ne arată esența, pentru două motive: 1) definiția nominală fără esență, deci fără existență, este valabilă și pentru neesențial și pentru neexistent, căci orice poate fi numit; 2) orice exprimare de gândire, orice vorbire, oricât de lungă, cum este *Iliada*, model de poezie foarte lungă, ar fi o definiție. Am tradus aici λόγος prin vorbire, nu prin noțiune. Contextul impune această traducere. *Iliada* nu este o noțiune.

[86] Științele nu se preocupă niciodată de nume, ci de existențele exprimate prin nume. Numele este o chestiune secundară. De exemplu, se presupune că geometria a dat înțelesul termenului de triunghi.

Din toate acestea nu rezultă nici că definiția și silogismul sunt același lucru, nici că ele se referă la același obiect. Rezultă însă că definiția nu demonstrează și nu arată nimic[87], că deci esența nu poate fi cunoscută nici prin definiție, nici prin demonstrație[88].

8

<Raportul dintre definiție și demonstrație>

93 a Trebuie să cercetăm încă o dată ceea ce este just și ceea ce nu este just în cele spuse mai sus; ce este o definiție și dacă putem obține, într-un chip oarecare, o demonstrație și o definiție despre esență, sau dacă aceasta este o imposibilitate[89].

Dacă, cum am spus[90], este același lucru a cunoaște esența unui obiect și a cunoaște cauza existenței lui, deoarece esența este o cauză, și dacă, mai departe, cauza este sau însăși esența sau altceva străin, și dacă, în sfârșit, este altceva, aceasta este sau demonstrabil sau nedemonstrabil — dacă, așadar, altceva străin este cauza — atunci cauza trebuie să fie termenul mediu, iar dovada trebuie să fie făcută în figura întâi, deoarece demonstrația acesteia este universală și afirmativă[91]. Cazul cercetat aici ar putea să fie un prim procedeu de a demonstra

---

[87] Aristotel opune ἀποδείκνυσιν (demonstrează) și δείκνυσιν (arată, lămurește, explică într-un chip oarecare).

[88] Sfârșitul capitolului este un rezumat, nu numai al acestui capitol, dar și al capitolelor precedente (4 și 6).

[89] Cercetarea de până acum a pregătit teoria demonstrației esenței și a raportului dintre definiție și demonstrație.

[90] Vezi aici cartea a II-a, capitolul 2: știința este căutarea cauzei care poate fi esența.

[91] Aristotel examinează posibilitatea ca totuși să obținem o demonstrație a definiției. Condiția este ca demonstrația să se facă printr-o cauză străină, adică printr-un atribut ce aparține altei substanțe, ca la cauza motrice. Demonstrația definiției se face prin altă definiție, de exemplu, cauza materială va fi demonstrată prin cauza materială, iar demonstrația va fi făcută în Barbara, căci orice definiție este universală și afirmativă. Mai jos, Aristotel va arăta că această demonstrație este imperfectă, „dialectică".

esența printr-o altă esență[92], iar la propriu tot cu propriu[93]. În chipul acesta, din notele esențiale ale unui lucru unele vor fi demonstrate, altele nu.[94]

S-a arătat mai sus că acest procedeu nu poate fi considerat o demonstrație, dar el este cel puțin un silogism logic al esenței[95]. Să explicăm în ce chip este posibilă o demonstrație a esenței, reluând chestiunea de la început. Întocmai cum căutăm cauza, când cunoaștem faptul[96] și întocmai cum, uneori, amândouă ne sunt cunoscute în același timp, fără ca totuși cauza să fie cunoscută înaintea faptului, tot așa este evident că esența este legată de existența ei, căci nu putem cunoaște ce este un lucru, dacă nu știm dacă el există.

Dacă un lucru există sau nu, știm uneori accidental, alteori printr-o notă esențială a lui, de exemplu că tunetul este un zgomot în nori, că eclipsa este o întrerupere a luminii, că omul este un animal și că sufletul este ceva care se mișcă prin sine[97]. Ceea ce cunoaștem accidental, în ce privește existența sa, cu necesitate nu va fi cunoscut întru nimic, în ce privește esența sa, deoarece nici măcar nu știm dacă el există sau

---

[92] Esența are sensul de definiție, deci o definiție este demonstrată prin altă definiție.

[93] Termenul mediu și termenii extremi sunt de aceeași natură.

[94] Din notele sau atributele esențiale ale unui lucru, o notă (de exemplu, cauza materială) va fi demonstrată prin alta (cauza formală), care, fiind luată ca nemijlocită, nu va mai fi demonstrată. De exemplu, eclipsa de Lună, care se definește prin întreruperea luminii, are drept cauză străină interpunerea Pământului, dar această cauză nu ne este dată ca efect al altei cauze. Dacă demonstrăm esența întreagă, definiția unui lucru prin această esență, concluzia este anticipată în premise. Demonstrația printr-o cauză străină este totdeauna parțială.

[95] Termenul de „silogism logic" (λογικὸς συλλογισμος) este totuna cu „silogism dialectic". Este dialectic fiindcă nu suntem siguri că se enunță o determinare esențială.

[96] Vezi aici, cartea a II-a, cap. 1, cele patru chestiuni ale științei: 1) faptul sau proprietatea; 2) cauza apartenenței proprietății; 3) dacă există subiectul căruia îi aparține proprietatea; 4) care este esența sau natura subiectului.

[97] Existența unui lucru este sau o cunoaștere necesară, dacă cunoaștem cauza, adică esența lui, sau o cunoaștere accidentală, dacă nu cunoaștem cauza, ci un atribut accidental, ca în exemplele date. În toate acestea se enunță atribute fără raportare la cauza lor. Este de discutat dacă atributele înșirate de Aristotel aparțin numai accidental subiectelor citate.

nu în realitate. A căuta o esență, fără a ști că există, înseamnă a nu căuta nimic. Dimpotrivă, dacă cunoaștem ceva dintr-un lucru, căutarea esenței este mai ușoară. Urmează de aici că ne apropiem de esență cu atât mai mult, cu cât cunoaștem mai bine existența.

Să luăm un exemplu de lucruri la care cunoaștem o parte din esența lor. A este eclipsa, C este Luna, iar B interpunerea Pământului. Întrebarea dacă Luna suferă o eclipsă sau nu, se reduce la întrebarea dacă B are loc sau nu are loc[98]. Dar această întrebare este totuna cu întrebarea dacă A are sau nu o cauză. Și dacă are loc B, adică interpunerea Pământului, susținem că are loc și celălalt lucru, eclipsa de Lună. Să luăm un alt exemplu: care parte dintr-o opoziție contradictorie este oare explicată cauzal[99], aceea că unghiurile unui triunghi sunt egale cu două unghiuri drepte sau aceea că nu sunt egale? Dacă am găsit „pentru ce" este așa, cunoaștem atunci și existența și „pentru ce", deoarece am găsit aceasta printr-un termen mediu[100]. Dacă nu se întâmplă așa, cunoaștem faptul, dar fără „pentru ce": să luăm C=Luna, A=eclipsa,
93 b B=Lună plină, fără nici o umbră asupra ei, când ea este vizibilă și nici un corp nu se interpune între ea și noi. Dacă acum lui C îi aparține B, așadar, când Luna plină este fără umbră, când este vizibilă, și nici un corp nu se interpune între ea și noi, iar acestuia (B) îi aparține A — eclipsa, este evident că Luna suferă o eclipsă, dar nu este evident „pentru ce". Știm sigur atunci că există eclipsă, dar nu cunoaștem esența ei. Când se constată lămurit că A aparține lui C, și când ne întrebăm apoi „pentru ce", aceasta înseamnă să căutăm pe B, care poate fi: interpunerea Pământului, rotația Lunii sau stingerea luminii ei. Dar acest

[98] Așadar, dacă există sau nu cauza lui A, care este termenul major. C este termenul minor, iar B cauza sau termenul mediu.

[99] „Explicată cauzal" traduce expresia de λόγος (motiv, temei, cauză), așa încât propoziția poate fi tradusă și în felul următor: „cărei părți din opoziția contradictorie îi aparține cauza, temeiul (λόγος)", oare aceleia că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte, sau negației acesteia?

[100] Acest pasaj, ca și ceea ce urmează, afirmă că putem cunoaște, în același timp, și faptul și cauza lui, numai dacă premisele sunt nemijlocite, deci numai dacă „temeiul" *(logos)* nu mai este raportat la alt temei superior. Dacă *logosul* are nevoie de mijlocire, vom cunoaște faptul, dar nu și cauza lui.

termen mediu este definiția celuilalt termen extrem, adică a lui A: eclipsa este oprirea luminii prin interpunerea Pământului[101].

Să luăm un alt exemplu. Ce este tunetul? Este stingerea focului în nori. Pentru ce tună? Fiindcă se stinge focul în nori. Așadar, să admitem că C înseamnă nori, A tunet și B stingerea focului. B (stingerea focului) aparține lui C (nori), de aceea, focul se stinge în nori, iar A (tunet) aparține lui B (stingerii focului). Așadar, B (stingerea focului) este definiția lui A (a tunetului), a termenului major[102]. Dacă, mai departe, trebuie să căutăm un alt termen mediu pentru B, acesta trebuie să fie din noțiunile disponibile[103].

Cu aceasta am arătat cum esența devine accesibilă și cum o cunoaștem. În adevăr, deși nu există nici silogism, nici o demonstrație a esenței, totuși putem clarifica esența prin silogism și demonstrație. Prin urmare, o esență care are cauza în altceva străin nu poate fi cunoscută nici fără demonstrație, dar nici nu permite o demonstrație, cum am arătat în discuția dificultăților[104].

---

[101] Exemplul acesta contrastează cu cel de dinainte, în care „interpunerea Pământului" era cauza (termenul mediu) nemijlocită a eclipsei, de aceea cunoaștem totodată faptul și cauza. În noul exemplu, termenul mediu (B), adică „Luna plină fără umbră asupra ei", nu este cauza nemijlocită a întunecării Lunii, deci cunoaștem numai faptul (Luna, deși plină și fără umbră, se întunecă deodată). În adevăr, în afară de interpunerea Pământului, ar putea fi cauza eclipsei rotația Lunii, adică apariția părții întunecate a Lunii, sau pur și simplu stingerea luminii. Cele două ipoteze din urmă, irealizabile din punct de vedere astronomic, sunt înlăturate de adevărata cauză („interpunerea Pământului"). Astfel cunoaștem și faptul și cauza.

[102] B (stingerea focului) este esența tunetului, deci cauza lui. „Stingerea focului", cauza sau termen mediu, are loc în nori, deci tunetul se petrece în nori.

[103] Dacă termenul mediu (B) nu este cauza nemijlocită, ireductibilă, va trebui să căutăm o altă cauză care să dovedească premisa AB. O vom căuta printre definițiile sau noțiunile disponibile inerente lui A. Astfel, pentru a demonstra interpunerea Pământului, vom cerceta mișcările aștrilor, iar pentru a demonstra stingerea focului, vom căuta care este cauza ei.

[104] În acest rezumat, Aristotel confirmă că esența (definiția) nu poate fi demonstrată, deci că definiția și demonstrația sunt distincte. Totuși, demonstrația poate clarifica definiția (esența), prin cauza ce ne-o face cunoscută. În cazul că un efect are cauza sa în alt lucru decât acela care suferă efectul, putem cunoaște prin această cauză o parte din esență (de exemplu, eclipsa prin interpunerea Pământului), dar nu întreaga definiție. Obținem numai cunoașterea parțială a obiectului. Dificultățile raportului dintre definiție și demonstrație au fost cercetate în cartea a II-a, cap. 3.

9

<Cunoaşterea existenţei şi esenţei principiilor este nemijlocită, nu demonstrativă>

Lucrurile au cauza lor sau în altceva străin, sau în ele însele[105]. Este deci evident că la esenţe unele sunt date nemijlocit şi ca atare, sunt principii; la acestea, sau esenţa şi existenţa sunt deopotrivă presupuse, sau esenţa trebuie să fie clarificată pe altă cale. Aşa procedează, de exemplu, aritmetica: ea presupune şi ce este unitatea şi că ea există[106]. La obiectele pentru care există un termen mediu şi pentru care deci cauza este altceva decât esenţa lor, cum am spus, este posibil să clarificăm esenţa lor, dar nu este posibil să o demonstrăm[107].

10

<Felurile definiţiei>

Deoarece definiţia exprimă esenţa unui lucru, este evident că primul ei fel exprimă înţelesul unui nume sau orice altă expresie în loc de un nume, de exemplu, înţelesul termenului de triunghi[108].

---

[105] Acest scurt capitol precizează concluzia celui precedent. Cauzele sunt în lucruri (în substanţe), dacă ele sunt componentele lor (materia şi forma), iar în afară de ele, adică în alte substanţe, dacă sunt cauza motrice (eficientă) şi cauza finală.

[106] Esenţele nemijlocite, principiile sunt sau presupuse ca date în esenţa şi existenţa lor, sau sunt arătate ca nemijlocite printr-un procedeu sau altul. Aşa procedează aritmeticianul care ia unitatea (μονάς) ca nemijlocită în existenţa şi esenţa ei, fără demonstraţie.

[107] Se repetă concluzia capitolului precedent: la obiectele a căror cauză stă în afara lor, demonstraţia esenţei (definiţiei) este parţială, deci este mai mult o clarificare, o indicare a ei.

[108] Capitolul 10, care cercetează speciile definiţiei, începe cu definiţia nominală, cu sensul numelui său, la nevoie, cu etimologia lui. Sensul numelui este cea dintâi specie a definiţiei, dacă este adevărat că definiţia exprimă esenţa unui lucru. În definiţia nominală ne referim la lucrul însuşi, fără indicarea cauzei. Termenul de „exprimă" sau „expresie" redă aici termenul de λόγος adică de vorbire sau „discurs".

După ce am aflat că triunghiul există, ne întrebăm „pentru ce" el există. Este însă greu să stabilim ceva în acest fel la obiectele a căror existență nu o cunoaștem[109]. Cauza acestei greutăți a fost arătată mai sus[110]; ea constă în faptul că uneori știm numai accidental dacă obiectul există sau nu. O exprimare[111] este una[112] în două feluri; fie prin legarea cuvintelor, ca în *Iliada*, fie prin enunțarea unui predicat despre un subiect, nu însă accidental[113].

Aceasta este cea dintâi definiție a definiției[114]. Un alt fel de definiție este exprimarea care arată pentru ce lucrul este așa. Așadar, primul fel ne arată înțelesul, ce este un lucru, dar nu ne arată pentru ce este așa; al doilea fel, dimpotrivă, este, în chip vădit, ca și o 94 a
demonstrație a esenței, dar se deosebește de demonstrație numai prin așezarea cuvintelor[115]. Căci este o deosebire între a spune „pentru ce" tună și „ce este" tunetul. În primul caz se va spune: „fiindcă focul se stinge în nori". Dar „ce este" tunetul? Este „zgomotul produs de stingerea focului în nori". Este aceeași gândire altfel exprimată: într-un caz este o demonstrație continuă, în celălalt caz este o definiție. În sfârșit, o altă definiție a tunetului este „zgomot în nori", ceea ce este concluzia unei demonstrații de esență[116].

---

[109] Este greu să explicăm lucrurile, despre care avem numai o definiție nominală care nu include existența lucrurilor.

[110] Vezi aici, cartea a II-a, 8, unde se arată că nu putem cunoaște esența fără existența lucrului sau, cel puțin, a unei însușiri esențiale, nu accidentale.

[111] De asemenea, pentru λόγος.

[112] Determinările lucrurilor trebuie să constituie o unitate, să fie legate unele cu altele. Dar unitatea este de două feluri.

[113] Unirea cuvintelor în *Iliada* este o simplă legare de cuvinte, ce e drept, o legare ce variază după punctul de vedere: loc, timp, personaje, scopul urmărit etc., pe scurt, este o legare accidentală. A doua unitate se referă la legarea esențială, nu accidentală, a unui predicat și a unui subiect, așa cum se întâlnește în definiție.

[114] Prima definiție, care a fost cercetată înainte, este definiția nominală. A doua este definiția reală prin arătarea cauzei. Adevărata definiție este cauzală, genetică, cum a susținut Aristotel și în *De Anima*, 2, 2, 413 a 15.

[115] Această afirmație este importantă prin repetarea ei. Ea a fost tratată pe larg în capitolul 8. În acest capitol, Aristotel susține că definiția prin cauză poate fi considerată ca un fel de demonstrație sau ca și cum ar fi o demonstrație. Singura deosebire dintre demonstrație și definiție stă în așezarea, în „poziția" (θεσις) a cuvintelor.

[116] Deosebirea dintre definiție și demonstrație, în ce privește așezarea cuvintelor, este următoarea: demonstrația este continuă, fiindcă trecerea de la premise la concluzie

Definiția termenilor nemijlociți este însă o expunere nedemonstrabilă a esenței[117].

În rezumat, definiția este, în primul ei fel, o expresie a esenței, care nu suferă însă demonstrație; în al doilea fel, este un silogism al esenței, care se deosebește de demonstrație numai prin așezarea cuvintelor; în al treilea fel, este concluzia unei demonstrații de esență[118].

Din expunerea noastră se vede în ce măsură esența nu poate fi demonstrată, deci pentru care obiecte există o demonstrație și pentru care nu există. Mai departe, câte feluri de definiție cunoaștem, cum ea dovedește esența și cum nu o dovedește, pentru care obiecte există o definiție și pentru care nu există, în cele din urmă, în ce relație se află definiția față de demonstrație și cum același lucru poate fi definit și demonstrat și cum nu poate fi[119].

11

<Cauzele ca termeni medii>

Deoarece credem că știm dacă cunoaștem cauza și deoarece există patru cauze, prima: esența, a doua: fundamentul necesar, a treia:

---

se face prin termenul mediu, care asigură continuitatea. Definiția este o unitate indescompozabilă în premise și concluzie, cu trecerea continuă datorită termenului mediu. În timp ce definiția enunță: „tunetul este zgomotul produs de stingerea focului în nori", raționamentul leagă tunetul (termenul major) cu norii (termenul minor) prin termenul mediu (stingerea focului în nori). Norii tună, *fiindcă* „focul se stinge în nori". De aceea, o altă definiție este însăși concluzia silogismului: „zgomot (tunet) în nori".

[117] Există și o definiție nedemonstrabilă, adică o exprimare nedemonstrabilă a esenței, dacă definiția se raportă la lucruri „prime" sau „nemijlocite" (fără termeni medii).

[118] Acest alineat este foarte important pentru înțelegerea relației dintre definiție și demonstrație în apodictica aristotelică. El rezumă capitolele 3–10 și încheie prima parte a cercetării definiției. Abia la capitolul 11 este reluată problema definiției. Există trei feluri de definiții: a) a esențelor prime care, fiind prime, nu pot fi demonstrate prin altceva, ci sunt punctul de plecare al demonstrației; b) a esențelor care pot fi demonstrate prin cauzele lor — definițiile cauzale — care se deosebesc de demonstrație numi prin așezarea termenilor; c) definiția ca concluzie a unei demonstrații de esență. Este îndoielnic dacă a treia specie de definiție reprezintă pentru Aristotel definiția nominală pusă în frunte la începutul capitolului.

[119] Sfârșitul capitolului recapitulează poziția nestabilă a lui Aristotel în marea problemă, hotărâtoare pentru apodictică, a raportului dintre definiție și demonstrație.

principiul mișcării, a patra: scopul — toate pot fi termen mediu într-o demonstrație[120]. În ce privește cauza, în sens de fundament necesar pentru existență a altceva, ea nu dă o concluzie, dacă există numai o premisă, ci trebuie să existe cel puțin două, și ele sunt date dacă au un termen mediu. Când acesta a fost ales, urmează cu necesitate concluzia[121]. Ne convingem de aceasta prin exemple. De ce unghiul înscris în semicerc este drept? Sau: ce trebuie să existe pentru ca unghiul să fie drept? Să luăm A ca unghi drept, B ca jumătate din două unghiuri drepte și C ca unghi înscris în semicerc. Că A (unghi drept) aparține lui C (înscris în semicerc) are drept cauză pe B (jumătate din două unghiuri drepte), fiindcă B este egal cu A, iar C este egal cu B, căci el este jumătate din două unghiuri drepte. Așadar, prin termenul mediu B (jumătate din două unghiuri drepte), A aparține lui C (unghiul drept este înscris în semicerc). Aceasta înseamnă că unghiul înscris în semicerc este un unghi drept[122].

Acest termen mediu, ca fundament necesar (B), este identic cu esența (A), fiindcă jumătate din două unghiuri drepte (B) definește pe

---

[120] Capitolul de față și cel următor cercetează cele patru specii de cauze. Cunoașterea unui lucru este cunoașterea cauzei lui, care în demonstrație constituie termenul mediu. Teoria cauzei, prezentată aici, este aceeași ca în *Metafizica*, I, 3, 983 a–b; V, 2, 1013 b—1014 a; *Fizica*, II, 3. Prima cauză, numită aici esență (τὸ τί ἦν εἶναι), este numită de obicei formă (εἶδος), deci cauza formală; a doua cauză, aici fundamentul necesar sau „ceea ce trebuie să fie" (ἀνάγκη εἶναι), este cauza materială; a treia, „principiul mișcării" sau „ceea ce mișcă întâi" (τί πρῶτον ἐκινήσε) este cauza motrice sau eficientă; a patra, scopul sau „pentru ce" (τὸ τίνος ἕνεκα), este cauza finală. De notat este că Aristotel numește cauza materială fundamentul necesității, fiindcă ea explică necesitatea chiar și în exemplele luate din domeniul matematicii, cum vom întâlni mai jos. În *Metafizica*, VIII, 4, 1044 b și XII, 4, 1070 b; cauza formală, cauza motrice și cauza finală sunt identificate și opuse, sub numele de cauză formală, cauzei materiale Cele patru cauze se reduc la două.

[121] Aristotel începe cercetarea cauzelor cu cauza materială. Premisele sunt cauza materială a necesității concluziei.

[122] Acest exemplu de geometrie arată că B, termenul mediu, este cauza materială în următorul silogism:

Orice unghi care este jumătatea a două unghiuri drepte (B) este un unghi drept (A)
Orice unghi înscris într-un semicerc (C) este jumătate a două unghiuri drepte (B)
Orice unghi înscris în semicerc (C) este un unghi drept (A).
B = A, C = B, deci, C = A

A. Dar s-a arătat înainte că esența luată drept cauză este termenul mediu[123].

În ce privește principiul mișcării[124], întrebarea: „Pentru ce a izbucnit războiul dintre atenieni și perși?" înseamnă: „Care a fost cauza
94 b că atenienii au fost târâți în război"? Răspunsul este: „Pentru că atenienii au atacat, împreună cu eretrienii, cetatea Sardes". Căci acesta este faptul care a provocat războiul. Să luăm A drept „războiul", B drept „a fi agresor" și C drept „atenieni". Așadar, B („a fost agresor") aparține lui C („atenieni"), iar A („război") aparține lui B („a fi agresor"). Căci se poartă război împotriva celor care au săvârșit o nedreptate. Prin urmare, A („război") aparține lui B („a fi agresor"), deoarece războiul este purtat împotriva celor care au deschis ostilitățile, iar B aparține lui C („atenienilor"), fiindcă ei au început. Deci, și în cazul de față, cauza sau principiul mișcării este termenul mediu[125].

Vom da un exemplu de cazurile în care cauza este scopul[126]. „Pentru ce ne plimbăm?" — „Pentru ca să fim sănătoși". „Pentru ce am construit o casă?" — „Pentru a pune la adăpost avutul". În primul

---

[123] S-a arătat înainte, în II, 8, 93 a, că mediul este esența sau definiția majorului, adică mediul poate cuprinde cauza materială ca și cauza formală. Mediul este totdeauna cauza termenului major.

[124] Aristotel trece la cercetarea cauzei motrice sau eficiente, care pentru știința modernă este adevărata cauză, identificată cu materia.

[125] Exemplul de cauză motrice este luat de la evenimentul cel mai dramatic din istoria Atenei și, în genere din istoria Greciei: războiul cu perșii. Termenul mediu care este cauza majorului, este „a fi agresor" (B), termenul major „război" (A), iar termenul minor „atenienii" (C) se subordonează lui B („a fi agresor"), așadar atenienii sunt agresori, și ca atare, ei sunt cauza războiului cu perșii. Silogismul este următorul:

Cei ce sunt agresori (B) provoacă războiul (A)
Atenienii (C) au fost agresori (B)
Atenienii (C) au provocat războiul (A).

[126] A treia cauză cercetată în acest capitol este cauza finală. Exemplele sunt luate din domeniul medicinei, familiar lui Aristotel, sau din domeniul tot al unei tehnici, din arhitectură. Și aceste exemple ne dovedesc cât de greu cauza reală poate fi identificată cu termenul mediu al unui silogism, căci raportul silogistic este de subordonare a noțiunilor, nu de raport cauzal. Scopul este: a) sănătatea obținută printr-o plimbare după ce am mâncat; b) punerea la adăpost a avutului prin construirea unei case. În exemplele lui Aristotel sunt amestecate cauza finală și cauza eficientă, una explicând pe cealaltă, ceea ce duce la identificarea cauzei finale și eficiente, susținută în *Metafizica*. Finalitatea răstoarnă ordinea cauzei eficiente, teorie susținută și de unii filozofi moderni (de exemplu W. Wundt).

exemplu, scopul este sănătatea, în al doilea, scopul este adăpostirea avutului. Este totuna dacă ne întrebăm: „pentru ce" sau „în ce scop" trebuie să ne plimbăm după ce am mâncat? Să admitem că C este „plimbare după ce am mâncat", B „neîngrămădirea alimentelor la intrarea în stomac", iar A „a fi sănătos". Se știe că plimbarea după ce am mâncat are efectul de a împiedica alimentele să se îngrămădească la orificiul stomacului, și aceasta întreține sănătatea. În adevăr, se pare că lui C, „plimbarea după ce am mâncat", îi aparține B, „neîngrămădirea alimentelor la intrarea în stomac", iar lui B îi aparține A „a fi sănătos"[127]. Care este acum cauza că A („a fi sănătos"), în sensul de cauză finală, aparține lui C („plimbare după ce am mâncat")? Este B („neîngrămădirea de alimente"). Dar B este esența lui A, căci în acest chip A poate fi explicat. În adevăr, pentru ce B aparține lui C? Fiindcă o astfel de comportare (B) înseamnă a fi sănătos. Deci trebuie să transpunem noțiunile pentru ca totul să devină mai lămurit[128]. Dar în cazul de față, la

---

[127] În această prezentare, relația cauzală pune în lumină mijlocul, cauza eficientă, adică „neîngrămădirea alimentelor la intrarea în stomac" sau, mai simplu, buna digestie; silogismul cauzei eficiente se prezintă așa:

Alimentele neîngrămădire la intrarea în stomac (B) întreține sănătatea (A)
Plimbarea după mâncare (C) face ca alimentele să nu se îngrămădească la intrarea în stomac (B)

Plimbarea după mâncare (C) întreține sănătatea (A).

În această formulare, cauza eficientă (neîngrămădirea alimentelor, buna digestie) dovedește cauza finală (sănătatea). Ordinea procesului este următoarea: mă plimb după masă, alimentele nu se îngrămădesc, deci sunt sănătos. Dar acest raport este inversat dacă pornesc de la cauza finală (sănătatea), și atunci termenul mediu devine sănătatea (A) în loc de B (neîngrămădirea alimentelor), cum arată continuarea paragrafului.

[128] Acum A este cauza finală a lui B, deci o definiție a lui B, ca atare A devine termenul mediu în silogismul următor:

Sănătatea (A) face ca alimentele să nu se îngrămădească la intrarea în stomac (B)
Plimbarea după mâncare (C) întreține sănătatea (A)

Plimbarea după mâncare (C) face ca alimentele să nu se îngrămădească (B).

În cauzalitatea finală, scopul (sănătatea) este primul în intenție, dar este ultimul în realizare, fiindcă depinde de condiții, adică de cauza eficientă. De aceea, cum observă textul următor, în cauza finală, raportul este inversat: cauza finală este cea din urmă realizată, deși este cea dintâi în intenție. Întâi vine plimbarea (C), apoi neîngrămădirea alimentelor (B) și, în cele din urmă, sănătatea (A). Aceasta este ordinea în silogismul cauzei eficiente. În silogismul cauzei finale, vine întâi C, apoi B (devenit major) și, în fine, A (cauza finală, deci termenul mediu). Totuși, ca intenție, termenul mediu (A) este întâiul, dar nu se poate realiza fără ceilalți doi.

cauza finală procesul se desfășoară invers decât la cauza eficientă. La aceasta din urmă, termenul mediu trebuie să fie mai întâi real: la cauza finală, dimpotrivă, cel dintâi este C, termenul minor, în timp ce scopul (cauza finală) este cel din urmă.

Este posibil însă ca unul și același lucru să fie și cauza finală și cauza necesară[129]. De exemplu, pentru ce lumina trece prin pereții lămpii? Mai întâi, fiindcă ceea ce este format din părți mici trebuie să străbată prin pori mai mari, dacă este adevărat că lumina este o emisiune de părți mici[130]. Dar, pe de altă parte, lumina are un scop: să ne ferească de a ne lovi de ceva. Dacă cele două cauze sunt posibile la existență, ele sunt posibile și la devenire[131]. Astfel, când la un tunet, stingerea focului în nori produce o șuierătură și un zgomot, totodată, cum spun pitagoreicii, tunetul are ca scop să amenințe pe osândiții din Tartar, pentru ca să-i înspăimânte.

Se întâlnesc unele exemple de felul acesta mai ales în tot ceea
95 a ce natura produce și menține. Căci natura lucrează când în vederea unui scop, când din necesitate[132]. Necesitatea are însă două sensuri: necesitatea este sau naturală, dacă ascultă de impulsul intern al lucrului, sau violentă, dacă se opune impulsului intern. Astfel, de exemplu, o piatră se mișcă cu necesitate în sus și în jos, dar nu este aceeași necesitate în amândouă cazurile[133].

---

[129] Cum întreg capitolul, afară de început, unde vorbește de cele patru cauze, este o înșiruire de exemple pentru diferite cauze, Aristotel se ocupă acum de producerea aceluiași efect, totodată de o cauză „necesară" (materială) și de una finală. În exemplul precedent, cauza finală era luată din domeniul vieții umane, în exemplul de față, este luat din natură, deoarece cauza finală este, pentru Aristotel, pretutindeni în lumea fizică.

[130] Formula: „Dacă este adevărat că lumina este o emisiune de părți mici" ne arată că aceasta nu este opinia lui Aristotel despre natura luminii. Pentru el, lumina nu este o substanță foarte fină, ci o calitate: actualizarea transparentului (*De Anima*, 2, 7, 418 b).

[131] Dacă cele două cauze conlucrează la existență, adică la ceea ce persistă, ele conlucrează și la devenire. Exemplul ce urmează despre tunet, folosit și înainte, pare că exprimă, de asemenea, opinia obișnuită, nu opinia lui Aristotel.

[132] Acțiunea finală a naturii este determinată de forma (εἶδος), acțiunea necesară de materie (ὕλη).

[133] Mișcarea corpurilor este totdeauna necesară, fie că mișcarea este naturală, fie că este violentă, artificială. Deosebirea celor două mișcări stă în legătură cu teoria sa fizică a „lucrurilor naturale". Orice fel de materie are un „loc natural", pământul la centrul imobil al lumii, focul la periferia lumii sublunare, iar între ele, apa și aerul. Dacă unuia din corpuri i se imprimă o mișcare violentă, străină naturii sale, el menține impulsul de a se întoarce

La ceea ce ia naștere prin inteligență[134], unele, ca, de exemplu, facerea unei case sau a unei statui, nu se produc la întâmplare și nici cu necesitate, ci în vederea unui scop, altele, ca sănătatea și siguranța vieții, sunt un rezultat al norocului[135]. Aceasta este valabil mai ales la lucrurile care pot fi într-un fel sau altul, sub condiția însă ca producerea lor să nu se facă la noroc, ci în vederea unui anumit scop și a unui bine, fie prin natură, fie prin artă[136]. Nici un scop nu se realizează prin jocul norocului[137].

12[138]

<Rolul timpului în raportul cauzal>

Ceea ce este în curs de devenire, ceea ce a devenit și ceea ce va deveni au aceeași cauză ca și ceea ce există, căci termenul mediu

---

la locul natural. Dacă arunc în sus o piatră, ea tinde să cadă. Necesitate există în amândouă cazurile, dar nu este aceeași necesitate.

[134] Termenul grec corespunzător este διάνοια gândire discursivă, ca principiu al artei.

[135] Aristotel admite, alături de cele patru cauze, și hazardul, întâmplarea, norocul. El face deosebire între hazard sau întâmplare și noroc. Pentru hazard, termenul întrebuințat este acela de τὸ αὐτόματον, pe care îl putem traduce prin „spontaneitate" (τοῦ ἀπὸ αὐτομάτου); pentru noroc, aplicat mai ales la viața omului, termenul este τύχη (τῆς ἀπὸ τύχης). Dacă păstrăm pentru *automaton* echivalentul de „spontaneitate", întâmplarea va desemna pe *tyche*. În domeniul construcției artei nu este loc pentru hazard și necesitate, ci stăpânește cauza finală. Totuși, cauza necesară sau materială nu este străină produselor artistice.

[136] În lucrurile naturii sau artei, „care pot fi într-un fel sau altul", adică contingente, nedeterminate și sunt produse în vederea unui scop, hazardul fiind însă exclus, cauza finală este determinată.

[137] Hazardul se definește la Aristotel în opoziție cu cauza finală. Hazardul nu poate fi scop.

[138] Capitolul de față, cu o expunere greoaie, fiindcă presupune cunoscute cititorului multe noțiuni, discută cu ascuțime o problemă importantă: raportul dintre timp și cauzalitate. Aristotel își menține concepția sa, că termenul mediu din silogism reprezintă cauza. Punctul său de plecare este ipoteza că raportul dintre cauză și efect este de două feluri: a) cauza și efectul sunt simultane; b) efectul urmează cauzei — acest raport este

este cauza[139]. Numai că la existență cauza este o existență, la ceea ce devine ceva în devenire, la devenit ceva devenit, iar la ceea ce va deveni ceva care va deveni. Să luăm un exemplu: pentru ce *a avut loc* o eclipsă? Fiindcă pământul s-a interpus. Eclipsa *are loc* acum, fiindcă Pământul se interpune; eclipsa *va avea* loc, fiindcă Pământul se va interpune; în sfârșit, eclipsa *există,* fiindcă interpunerea *există.* Ce este acum gheața? Să admitem o apă înghețată și să luăm pe C ca „apa", A ca „înghețat", iar B, cauza sau termenul mediu, „ca dispariția completă a căldurii". Constatăm că lui C îi aparține B, iar acestuia A („înghețarea"). Așadar, gheața se produce dacă *are* loc B, s-a produs dacă *a avut* loc B și *se va* produce dacă va avea loc B[140].

Așadar, cauza și efectul sunt simultane, fie că devin, fie că au devenit, fie că vor deveni[141]. Dimpotrivă, la lucrurile care nu sunt simultane, se ridică întrebarea: pot cauze și efecte diferite în timp unele de altele să formeze, cum ni se pare nouă, o succesiune continuă în intervalul dintre ele, așa încât ceea ce a devenit să aibă drept cauză ceea ce a devenit, ceea ce va deveni să aibă drept cauză ceea ce va deveni, iar ceea ce devine să aibă o cauză anterioară în devenire?[142]

îndeosebi problematic, cum vom vedea, deoarece între cauză și efect pot exista termeni intermediari, în orice caz, între cauză și efect există un interval de timp.

[139] Aristotel nu limitează cercetarea și găsirea cauzei la devenire, la schimbare, unde ele sunt aplicate de obicei, ci cuprinde și existența (τὸ ὄν) sau structura lucrurilor. Existența nu cunoaște timp și schimbare; devenirea se desfășoară în cele trei momente ale timpului: trecut (γεγενημένον), prezent (γινόμενον) și viitor (ἐσομένον). Expresia: „aceeași cauză" la existență și devenire înseamnă cauză generală, noțională, singura capabilă să ocupe termenul mediu. În ce privește timpul când se produce un raport cauzal demonstrabil, în trecut, în prezent sau în viitor, cauza și efectul sunt totdeauna contemporane: cauzele trecute au efecte trecute etc.

[140] Exemplele sunt pletorice. Ele se raportă la esența lucrului care există sau devine. Este de la sine înțeles că esența unui lucru există dacă el există, devine dacă el devine.

[141] Până acum, Aristotel s-a ocupat de cazul normal, în care cauza și efectul sunt simultane, indiferent dacă simultaneitatea este în trecut, prezent sau viitor.

[142] În cazurile în care cauza se află înaintea efectului, problema fundamentală este: mai poate servi cauza pentru explicarea efectului? Aristotel crede că și în aceste cazuri cauza poate fi termenul mediu demonstrativ al efectului, cu o condiție însă: între cauză și efect succesiunea trebuie să fie continuă, adică trebuie să existe termeni intermediari neîntrerupți între cauză și efect. Dacă legătura în timp este neîntreruptă, se deschid două posibilități: continuitatea timpului este liniară sau circulară — în a doua eventualitate,

Raționamentul pornește aici de la ceea ce s-a întâmplat sau a devenit mai târziu, în timp ce cauza se află în ceea ce s-a întâmplat înainte. De aceea, la ceea ce devine este tot așa. Dar niciodată nu raționăm pornind de la ceea ce s-a întâmplat, așadar nu trebuie să spunem: fiindcă s-a întâmplat aceasta în trecut, trebuie să se fi întâmplat altceva tot în trecut, mai târziu. Același lucru este valabil și despre ceea ce va fi[143].

Un astfel de raționament nu este posibil nici dacă intervalul de timp este nedeterminat, nici dacă este determinat, în așa chip încât să spunem: deoarece este just că s-a întâmplat aceasta în trecut, este just să se întâmple alt eveniment trecut mai târziu. Căci în acest interval de timp va fi fals să enunțăm a doua parte, deși prima parte s-a întâmplat. Aceeași situație este valabilă și despre viitor. Nu trebuie dar să spunem: fiindcă s-a întâmplat aceasta, se va întâmpla cutare lucru[144]. Căci termenul mediu trebuie să aparțină aceluiași gen de timp ca și termenii extremi: la termeni trecuți un mediu trecut, la termeni viitori unul viitor, la termeni care devin, unul în devenire, iar la termeni ce există, unul care există. Între ceea ce a fost și ceea ce va fi nu există un termen mediu omogen[145].

În afară de acestea, timpul intermediar nu poate fi nici nedeterminat, nici determinat, căci enunțul va fi totdeauna fals în timpul

---

demonstrația este circulară. Este de notat că nu există simultaneitate a cauzei și efectului ori de câte ori cauza este eficientă și materială.

[143] În cazul că efectul este mai târziu decât cauza, silogismul pornește de la ceea ce este mai târziu, de la efect, pentru ca să demonstreze cauza, silogismul este deci *a posteriori*, contrar procesului natural, care merge de la cauză la efect și deci este *a priori*. Este dar posibil, dacă s-a produs efectul, să trecem continuu de la efect la cauză, dar dacă s-a produs cauza înainte de a se produce efectul, nu avem dreptul să afirmăm și producerea efectului, fie că este vorba de evenimente trecute, fie că e vorba de evenimente viitoare. În adevăr, în trecut și în viitor există același raport temporal între cauză și efect: cauza precedă efectul.

[144] Chiar dacă timpul intermediar este determinat, nu numai nedeterminat, este fals să spunem că a fost sau va fi un efect, numai pentru că s-a produs o cauză. Câtă vreme nu s-a produs și efectul, silogismul poate fi fals, fiindcă nu se poate ști ceea ce se întâmplă între timp.

[145] Pentru ca silogismul să fie valabil, termenul mediu (cauza) și termenii extremi (efectul) trebuie să fie omogeni, adică să aparțină aceluiași gen de timp: cauza trecută și efectul trecut etc. Dar între trecut și viitor nu există omogenitate, iar prezentul nu continuă trecutul.

95 b intermediar[146]. Trebuie să luăm bine seama ce anume asigură continuitatea, în așa fel încât, dacă în lucruri a devenit ceva, devine acum altceva. Dar nu este oare evident că nici un proces prezent nu este legat în continuitate cu un proces trecut? Acesta nu este cazul nici între un proces trecut și alt proces trecut, căci acestea sunt limite și puncte indivizibile de intersecție. Precum punctele nu se succed alipite unele altora, tot așa nici procesele trecute, fiindcă amândouă sunt indivizibile. Din același motiv, un proces prezent și unul trecut nu pot fi alipite. Căci procesul prezent este divizibil, în timp ce procesul trecut nu este divizibil[147]. Întocmai cum linia dreaptă se comportă față de punctele ei, tot așa procesul prezent față de procesul trecut, fiindcă în procesul prezent se cuprinde o infinitate de procese trecute. Toate acestea vor fi discutate mai pe larg și mai precis în expunerea generală asupra mișcării[148].

În chipul acesta se rezolvă problema: cum trebuie să fie termenul mediu cauză într-un proces care se desfășoară în timp. Și în acest caz, termenul mediu și termenul major sunt legate nemijlocit[149].

---

[146] Aristotel vrea să spună că este indiferent dacă timpul intermediar este determinat sau nedeterminat, căci în nici un caz nu putem spune că efectul rezultă cu necesitate din cauză, întrucât efectul nu s-a produs încă.

[147] Dată fiind greutatea de a trage concluzii cauzale de la trecut la prezent, de la prezent la viitor și chiar de la trecut la trecut, ne întrebăm: ce asigură continuitatea și legătura dintre procesele universului? Fiecare proces al universului este bine delimitat sau determinat, ca și cum ar fi un punct indivizibil (ἄτομον), independent de celelalte puncte. De aceea, între evenimentul trecut și evenimentul prezent nu există continuitate, fiindcă nu există contact, contiguitate.

[148] Întocmai cum într-o linie există o infinitate de puncte, fiindcă între două puncte există loc pentru alte puncte și așa mai departe, tot așa în ceea ce devine se cuprinde o infinitate de fapte trecute. Prezentul, ceea ce devine, este față de trecutul care este îndeplinit, determinat, devenit, ca linia față de o infinitate de puncte. Aristotel trimite la *Fizica*, unde problema este tratată numai în cartea a VI-a, sumar însă.

[149] Termenul mediu este cauză în silogism; în realitate însă, el este efectul, pe temeiul căruia descoperim cauza. În acest silogism, ceea ce este mai întâi (cauza) este conchis din ceea ce este mai târziu (efectul). În exemplul ce urmează, Aristotel va arăta că este posibil silogismul de la efect (prezent), la cauză (trecut), fiindcă seria cauzelor și efectelor de la trecut (de la cauză) la efect (la prezent) nu are lacune. Evenimentele se succed unele după altele, deși nu sunt continue. Aristotel face deosebirea între continuu (συνεχές) și succesiv (ἐφεξῆς). Astfel, termenul mediu (efectul) și termenul major (cauza) vor fi legate nemijlocit.

De exemplu, spunem că A a trebuit să se întâmple, fiindcă C s-a întâmplat. Deci C s-a întâmplat mai târziu, iar A mai înainte. Urmează că C este punct de plecare, fiindcă el stă mai aproape de „acum", care este principiul timpului[150]. Dar C s-a întâmplat când s-a întâmplat și D. Urmează că A trebuie să se fi întâmplat, dacă s-a produs D. Cauza, în cazul acesta, este C, căci pentru ca să se întâmple D a trebuit să se întâmple C, iar fiindcă C s-a întâmplat, a trebuit să se întâmple mai înainte A[151].

Dacă ne folosim de termenul mediu în felul acesta, ne vom opri oare la ceva nemijlocit? Sau se va intercala din nou un nou termen mediu între două procese, fiindcă numărul acestora este infinit? Căci, precum am arătat, procesele trecute nu sunt alipite unele altora[152]. Dar trebuie să începem cu un termen mediu, adică cu acela care este mai aproape de „acum". Același lucru este valabil pentru viitor. Căci dacă avem dreptul să spunem că D va fi, vom putea avea dreptul să spunem că A va fi mai înainte. Cauza acestei concluzii este C. În adevăr, numai dacă va fi D, va fi mai înainte C, și numai dacă va fi C, va fi mai înainte A. Și în acest caz vom avea aceeași infinită diviziune, întrucât și procesele viitoare nu sunt legate continuu. Dar și aici începutul este nemijlocit[153].

---

[150] Silogismul conchide de la efect (C), care este termenul mediu, la cauză (A). Trecerea se face de la ceea ce este mai aproape de prezent, de la efect, la ceea ce este trecut, la cauză. Trecerea se face cu ajutorul unui termen intermediar (D). În acest caz, C este efect al lui A și cauză a lui D. Astfel trecem de la D la C și de la C la A.

[151] Silogismul complicat al înlănțuirii cauzale a proceselor poate fi următorul:

Majora nemijlocită: *Dacă s-a întâmplat C (însănătoșirea), efect mai târziu, a trebuit să se întâmple înainte A (luarea de medicamente), cauza.*

Minora: *Dacă s-a întâmplat D (înapoierea la serviciu), s-a întâmplat C (însănătoșirea).*

Concluzia: *Dacă s-a întâmplat D (înapoierea la serviciu), s-a întâmplat A (luarea de medicamente).*

[152] Se ridică acum o obiecție serioasă: în succesiunea evenimetelor vom avea o succesiune nemijlocită sau termenii intermediari sunt infiniți, asemenea punctelor, și atunci demonstrația nu este posibilă. Soluția va fi căutată în cadrul primei ipoteze.

[153] Deși în principiu termenii seriei cauzale sunt infiniți, cum sunt și ai seriei spațiale într-o linie, totuși, de fapt, ei au limită: prezentul, acel „acum" care este elementul timpului. Plecând de la prezent, termenul cel mai apropiat este C, efectul, care servește drept termen mediu sau „fundament" *logic* pentru cunoașterea cauzei (A), deși acesta este „fundamentul" *real* al lui C. Deoarece însă C este doar „mai aproape" de prezent, nu în

Același lucru este valabil pentru procesele reale. Dacă știm că s-a ridicat o casă, știm că pietrele au fost cioplite și orânduite. Aceasta din ce cauză? Fiindcă trebuie construită o temelie pentru ca să se ridice o casă. De asemenea, dacă trebuie să construim temelia, trebuie mai înainte să cioplim pietrele. Pe de altă parte, dacă trebuie ridicată o casă în viitor, tot așa pietrele vor fi cioplite mai înainte. Aceasta se va dovedi în același chip, printr-un termen mediu, căci mai înainte va fi construită temelia[154].

Deoarece în devenirea lucrurilor observăm un fel de devenire circulară, aceasta se întâlnește și în demonstrație, când termenul mediu
96 a și termenii extremi se succed reciproc. Numai în acest caz este posibilă conversiunea. Am arătat în *Analitica primă* că concluziile sunt convertibile. În aceasta constă devenirea circulară[155].

În procesele reale, această devenire poate fi ilustrată în chipul următor: când pământul a fost udat, trebuie să ia naștere aburi, se produc nori, se produce apă și ploaie, și dacă există ploaie, pământul se umezește. Cu acest proces am început, și, astfel a rezultat un circuit al devenirii. În adevăr, dacă este dat un moment al procesului, oricare ar fi, urmează cel mai apropiat, iar dacă este dat acesta, din nou altul, și de la acesta se va ajunge la cel dintâi.

Există lucruri care devin așa universal și totdeauna, căci ele se desfășoară și sunt totdeauna și în orice caz în acel chip[156]. Alte lucruri

---

prezent, obiecția scoate înainte posibilitatea ca, după C, să urmeze un alt termen (D), încă mai aproape de prezent. Dar și în acest caz, pivotul demonstrației este tot C, care de data aceasta este cauza lui D. Astfel, de la D trec la C, de la C la A, deci de la D se ajunge la A. Desigur, s-ar putea să se interpună și un alt termen după D, însă seria se termină în prezent. Ceea ce este valabil pentru procesele trecute este valabil și pentru cele viitoare. Supoziția în ambele cazuri este existența unui început, a unei premise nemijlocite, în care efectul urmează cauzei fără intermediari. O astfel de premisă nemijlocită este CA.

[154] Exemplul se referă la ambele cazuri: trecut și viitor. Temelia este termenul mediu între pietrele cioplite și casa construită. De la temelie (efect) trecem la cauza materială (pietrele cioplite) și de la temelie la construcția casei. Aristotel menține și aici amestecul dintre cauza reală și fundamentul logic.

[155] Deoarece Aristotel identifică raportul cauzal cu raportul de concludență, prin termenul mediu, într-un silogism, el aplică identificarea și la ceea ce el numește devenire circulară: efectul devine cauză, așa cum în demonstrația circulară concluzia devine premisă. Condiția demonstrației circulare este conversiunea termenilor. Se convertesc însă numai termenii identici. Urmează ilustrarea devenirii circulare, care este un caracter general al naturii.

[156] Logica aristotelică se referă totdeauna la existență, la natură, de aceea nu ne surprinde tratarea unor teme de fizică în logică. Se știe că Stagiritul face deosebirea

însă nu se petrec așa totdeauna, ci numai în cele mai multe cazuri, de exemplu, nu oricărui bărbat îi crește barbă, ci celor mai mulți. În asemenea cazuri, și termenul mediu este valabil numai de cele mai multe ori.

Când A este enunțat universal despre B, iar acesta despre C, atunci și A este enunțat despre C totdeauna și în toate cazurile. Căci în noțiunea de universal se cuprinde sensul: totdeauna și în toate cazurile. În exemplul nostru s-a prevăzut că ceva este valabil numai de cele mai multe ori. Deci și termenul mediu — B — valorează numai de cele mai multe ori. Deci și pentru ceea ce valorează numai de cele mai multe ori există premise nemijlocite, care și ele există sau devin de cele mai multe ori.

13

<Cum ajungem la definiția esenței prin compoziție și diviziune>

Am expus mai înainte cum esența și determinările ei sunt exprimate în noțiuni și în ce fel rezultă sau nu rezultă o definiție sau o demonstrație a esenței[157]. Vrem să arătăm acum prin ce procedee obținem determinările cuprinse în esență.

Între determinările unui lucru, sunt unele care se întind dincolo de acest lucru, dar nu dincolo de genul acestui lucru. Înțeleg prin determinări care se întind dincolo de un lucru pe acele care aparțin universal unui lucru, dar aparțin și altuia. Există, de exemplu, proprietăți care aparțin oricărei triade, dar și oricărei non-triade. Astfel, existența

---

dintre lucrurile naturale cu atribute universale și eterne, de o parte, și lucrurile ce au anumite atribute numai „de cele mai multe ori", „frecvent", „natural", de altă parte. El nu admite că în natură toate procesele se desfășoară fără excepție, fără intervenția hazardului. „Frecventul" oscilează între necesitate și hazard (contingență). Fie că lucrurile sunt eterne, fie că sunt numai de „cele mai multe ori", între termenul mediu și extrem există omogenitate. De asemenea, și în demonstrațiile „frecventului" există premise prime.

[157] După ce a cercetat în cele două capitole precedente raportul dintre demonstrație și cauză, temă care va fi reluată în capitolul 16, autorul ia din nou în discuție problema definiției, studiată în capitolele 4–10, la care se referă de la început. Scopul acestui capitol este să dea indicații pentru găsirea definițiilor sau a atributelor esențiale. Indicațiile sunt excepțional de clare.

îi aparține triadei, dar aparține și lucrului care nu este număr. Dimpotrivă, nepereche este valabil pentru triadă, dar și dincolo de ea, fiindcă este valabil și pentru pentadă[158]. Dar determinarea nepereche este valabilă numai în cadrul genului, fiindcă și cinci este un număr, și numai numerele sunt nepereche[159].

Aceste determinări trebuie să fie puse laolaltă tot mai multe și să ne oprim numai când vor fi întrunite atât de multe încât fiecare în parte trece dincolo de lucru, dar toate la un loc nu trec. Aceasta trebuie să fie esența lucrului[160]. Să luăm un exemplu. Oricărei triade îi aparține numărul și neperechea, și, de asemenea un număr prim în două sensuri: nici nu este divizibil prin alt număr, nici nu este suma altor numere[161]. În adevăr, acesta este triada: număr nepereche și număr prim în două sensuri. Aceste determinări, luate la un loc, aparțin numai triadei, dar
96 b fiecare în parte aparține și altora, cea dintâi oricărui număr nepereche, cea de a doua[162] și diadei.

Deoarece am arătat mai înainte[163] că determinările esenței sunt necesare și că determinările generale sunt necesare, mai departe, deoarece determinările valabile pentru triadă și pentru orice lucru format în acest chip sunt determinări esențiale, urmează că triada cu aceste determinări este necesară[164]. Că esența triadei este aceasta, rezultă din

---

[158] Pentadă — cincime, caracterul de a forma numărul cinci.

[159] Unele caractere sau determinări generale depășesc lucrul determinat și deci se aplică și la alte lucruri. În cazul acesta, caracterul general atribuit lucrului nu servește definiției lui. Dar sunt și alte caractere care, deși depășesc sfera lucrului determinat de ele, nu depășesc genul căruia aparține lucrul. Aceste caractere vor servi definiției, vor constitui genul proxim. Astfel „existența" este valabil pentru orice lucru, dar nepereche numai la genul „număr", la anumite numere (3, 5 etc.).

[160] Procedeul de formare a definiției ne recomandă să continuăm a aduna caractere de felul din urmă, adică din acele care nu depășesc genul, deși depășesc lucrul definit. Căutarea va continua până ce toate aceste caractere laolaltă nu vor fi valabile decât pentru lucrul dat sau vor fi coextensive numai lui. Aceste note vor forma esența sau definiția lucrului.

[161] Aristotel precizează cele două sensuri ale numărului prim: a) nu este divizibil prin altul; b) nu este format prin adunarea altor numere. Adăugăm că 1 nu este număr, ci principiul numărului.

[162] A două determinare: cele două sensuri ale numărului prim.

[163] *Analitica secundă*, I, 4, 73b.

[164] Dacă determinările esențiale sunt generale (universale) și dacă universalul este necesar, urmează că determinările esențiale ale triadei sunt necesare.

următoarele. Dacă nu aceasta ar fi esența triadei, ar trebui să fie genul supraordonat triadei, fie că are un nume, fie că nu are[165]. Prin urmare, esența triadei ar trebui să se întindă dincolo de triadă, adică să cuprindă multe alte lucruri. Se știe că un gen cuprinde potențial mai multe lucruri decât cele prezente. Dacă însă determinările nu aparțin decât triadelor particulare, ele constituie esența triadei. În adevăr, este un lucru admis că esența este cel din urmă atribut care este enunțat despre indivizi. De aceea, ultimul atribut este esența oricărui lucru constituit în același chip[166].

Când avem de cercetat un întreg oarecare[167], trebuie să divizăm întâi genul acestuia în speciile lui ca părți indivizibile, de exemplu, numărul în diade și triade. După aceea, vom căuta să dobândim definiția lor, de exemplu a liniei drepte, a cercului și unghiului drept[168]. După ce am descoperit care este genul, și anume dacă el reprezintă o cantitate sau o calitate[169], trebuie să dăm la lumină însușirile[170] cu ajutorul principiilor comune[171]. În adevăr, dând la lumină însușirile speciilor, vom cunoaște din definițiile lor proprietățile genului, fiindcă principiul noțiunilor[172] este definiția sau ceea ce este simplu[173], și fiindcă proprietățile esențiale aparțin simplului, iar genului prin mijlocirea acestuia.

---

[165] Dacă acest întreg: „număr — nepereche — prim" nu este esența definitorie a triadei, deci dacă nu este adecvat numai triadei, trebuie să fie genul ei, care este valabil și pentru alte lucruri, fie că dispunem de un nume pentru acest gen, fie că nu dispunem.

[166] Esența triadei este universalul „ultim" sau „specia" cea mai aproape de indivizi. Esența definitorie aparține tuturor indivizilor dintr-o specie și numai lor. Propoziția care încheie alineatul generalizează constatarea făcută asupra triadei. Definiția presupune genul cel mai apropiat și definiția specifică. Numai aceste două convin lucrului definitiv. Ceea ce urmează ne arată cum găsim diferențele specifice: prin diviziunea genului.

[167] „Întregul" (ὅλον) este totalitatea lucrurilor cuprinse în același gen, este sfera luată în sens universal. Cercetarea întregului este definiția lui. Sfera pune accentul pe caracterul universal al genului, nu pe indivizi.

[168] Definiția pleacă de la genul indivizilor, pe care îl divizează în „specii infime" (τῷ εἴδει τὰ πρῶτα) indivizibile. Exemplele de definiție prin gen și specie sunt luate din aritmetică și geometrie.

[169] Cărei categorii aparține genul: cantității sau calității?

[170] După ce am divizat genul în specii, trebuie să determinăm speciile prin însușirile specifice sau „afecțiunile proprii", cum spune textul (ἰδία πάθη).

[171] Însușirile specifice vor fi descoperite cu ajutorul principiilor comune speciilor în care a fost divizat genul. Vom cerceta ce au în comun fiecare din diviziunile genului.

[172] Adică al genurilor și speciilor.

[173] Simplul (τὸ ἁπλοῦν) este specia care nu se mai subdivide.

Diviziunile făcute pe baza unor anumite diferențe sunt foarte utile pentru acest procedeu. Valoarea lor probantă pentru definiții a fost arătată mai sus[174]. Ele sunt încă utile pentru conchiderea esenței. S-ar putea totuși să pară că ele nu ar fi de nici un alt folos decât să primim noțiunea de-a dreptul, fără demonstrație, așa cum am fi putut să o facem de la început, fără să mai recurgem la o diviziune. Este însă o diferență dacă, în formularea unei definiții, o determinare este afirmată mai întâi sau mai târziu[175], de exemplu, nu este totuna dacă spun „un animal înblânzit cu două picioare" și „un animal cu două picioare înblânzit". Căci, dacă orice definiție este alcătuită din două elemente, dacă „animal înblânzit" constituie o unitate, dacă, mai departe, din această unitate și o diferență specifică rezultă omul sau orice altă unitate în discuție, atunci trebuie să pretindem o definiție care a fost dobândită prin diviziune.

Numai pe calea diviziunii avem o garanție că nu s-a omis nici o determinare a esenței[176]. Căci, dacă am ales ca început genul potrivit, dar am recurs la diviziuni prea îndepărtate[177], atunci nu totul va cădea sub această diviziune, cum, de exemplu, nu orice animal are aripi pline sau despicate, ci numai animalul înaripat, întrucât această diferență[178] aparține numai animalului înaripat. La animal însă, prima diferență este

---

[174] În *Analitica secundă* II, 5, 91 b s-a arătat că diviziunea nu este o demonstrație a definiției, fiindcă valoarea ei probantă este slabă. Totuși, diviziunea este utilă în căutarea genurilor și speciilor, adică a compunerii notelor generale. Pentru căutarea și găsirea esenței (notelor generale), Aristotel întrebuințează totuși termenul de „conchidere" (συλλογίζεσθαι), deși nu poate fi vorba de un silogism propriu-zis. Diviziunea este incapabilă de a înlocui silogismul, cum se știe din polemica lui Aristotel împotriva lui Platon în *Analitica primă* I, 31.

[175] Nu am putea avea notele generice ale definiției nemijlocit, fără a mai recurge la diviziune? Utilitatea diviziunii ca metodă logică nu stă în demonstrație, ci în trecerea ordonată de la general la particular, în așezarea atributelor, în ordinea generalității lor. Nu este totuna a spune: „animal înblânzit cu două picioare" și „animal cu două picioare înblânzit". Trebuie să aflăm din diviziune care este unitatea originară la care se adaugă diferența specifică. Căci, spune Aristotel, orice definiție este alcătuită de două elemente: gen și specie.

[176] Capacitatea divizunii de a trece de la general la particular este o garanție că nu s-a omis nici un element necesar definiției.

[177] Adică s-a sărit o subdiviziune intermediară, oprindu-ne la una mai îndepărtată. Rezultatul va fi că nu toate lucrurile de definit intră în unitatea logică formată defectuos. Nu orice animal are aripi, ci un anumit animal.

[178] „Diferența" (διαφορά) desemnează treapta respectivă a diviziunii.

numai aceea care se aplică la orice animal. Tot așa vom spune despre 97 a
celelalte genuri, fie coordonate, fie subordonate termenului de animal. Prima diferență, de exemplu, a păsărilor, este aceea care este valabilă pentru orice pasăre, a peștilor, aceea care este valabilă pentru orice pește. Aplicând această metodă, putem ști că nu a fost omis nimic[179], altminteri vom face inevitabil omisiuni și nu vom avea siguranța că diviziunea este completă.

Dimpotrivă, nu avem nevoie, la definiții și diviziuni, să cunoaștem toate lucrurile care există. Totuși, unii susțin că este imposibil să cunoaștem deosebirile unui lucru față de celelalte, dacă nu cunoaștem toate aceste lucruri. Ei mai spun că fără totalitatea deosebirilor unui lucru nu am avea cunoașterea lucrului dat. Căci laturile în care lucrurile nu se deosebesc sunt identice, iar cele în care se deosebesc le fac să fie altele[180].

Dar, în primul rând, această ultimă afirmație este falsă. Căci nu orice deosebire face ca lucrurile deosebite să fie altele. Lucrurile ce aparțin aceleiași specii au multe deosebiri, dar ele nu sunt esențiale și nu aparțin substanței[181].

În al doilea rând, dacă luăm subdiviziuni ce se exclud și diferențele lor, și ne-am încredințat că totul trebuie să intre în conținutul uneia sau alteia, dacă apoi am admis că lucrul căutat intră într-una din ele, nu mai are nici o însemnătate dacă știm sau nu despre câte alte lucruri sunt valabile diferențele. Căci este evident că vom obține esența, îndată ce, continuând diviziunea, vom ajunge la determinări care nu mai îngăduie alte diferențieri[182]. Că totul intră în diviziuni care se exclud

---

[179] Din ceea ce este necesar pentru o bună definiție.

[180] Aristotel discută o obiecție pe care comentatorii vechi o atribuie lui Speusippos, primul urmaș al lui Platon la conducerea Academiei. Obiecția putea să fie adusă mai degrabă de un sofist, care vrea să reducă la absurd metoda socratic-platonică a diviziunii. Obiecția susține: nu putem cunoaște un lucru dacă nu cunoaștem toate diferențele acelui lucru, și nu putem cunoaște aceste diferențe dacă nu cunoaștem toate celelalte lucruri, față de care lucrul dat se deosebește într-un chip sau altul. Obiecția pretinde că înainte de a divide, trebuie să cunoaștem toate diferențele lucrurilor, deci să avem diviziunea ca și făcută.

[181] Aristotel dă un prim răspuns obiecției: nu este nevoie să cunoaștem toate deosebirile, fiindcă nu toate sunt esențiale, specifice, ci pot fi accidentale, și de aceea nu fac lucrurile să fie altfel decât sunt.

[182] În al doilea răspuns adus obiecției, Aristotel relevă că diviziunea în doi opuși (dihotomia), împreună cu diferențele lor, ne oferă cadrul pentru a determina orice lucru:

contradictoriu, fiindcă ele nu îngăduie termeni intermediari, nu este o simplă presupunere neîntemeiată, ci este o necesitate ca totul să intre într-una sau în cealaltă parte a diviziunii, dacă diferența este valabilă pentru diviziunea respectivă[183].

Dacă vrem să stabilim definiția unui lucru, trebuie să ținem seama de trei puncte de vedere: întâi, să scoatem la lumină numai note esențiale; al doilea, să le seriem în ordine după locul pe care-l ocupă; al treilea, să le enumerăm fără nici o omisiune[184].

Satisfacem primul punct de vedere, dacă suntem în stare, așa cum izbutim să o facem la accidente, să stabilim prin raționament genul și diferența[185]. Al doilea, obținem ordinea potrivită, dacă pornim de la primul atribut; și este atribut prim acela care urmează logic tuturor celorlalte, dar el nu urmează celorlalte, căci trebuie să existe un asemenea atribut. O dată stabilit acest prim termen, vom continua să trecem la atributele imediat inferioare, deoarece al doilea va fi cel dintâi pentru celelalte, și tot așa, al treilea va fi primul pentru celelalte. Dacă eliminăm un termen de sus, atunci cel ce urmează este cel dintâi pentru celelalte. Și tot așa mai departe[186]. În sfârșit, enumerarea este fără nici o omisiune, dacă plecăm de la prima diferență a diviziunii și arătăm că, de exemplu, orice animal trebuie să fie sau una sau alta, și că, de fapt, îi aparține aceasta. După aceea, luăm diferența acestui nou întreg și procedăm așa până ajungem la un întreg care nu mai permite o

---

dacă știm că lucrul intră într-unul din cei doi membri ai divizunii, nu mai are nici o importanță dacă știm sau nu știm despre câte alte lucruri sunt valabile acele diferențe. Este de ajuns să continuăm diviziunea până ce ajungem la diferențe ultime, la speciile infime.

[183] Dacă diviziunea este dihotomică pe baza contradicției, de exemplu, orice lucru este A sau non-A, se înțelege că este necesar ca orice obiect să aparțină unuia din cei doi termeni fără intermediari, fără un al treilea termen.

[184] Toate aceste condiții ale definiției, adică ale găsirii genului și diferenței, au fost stabilite mai înainte (vezi cap. 5). Urmează precizări pentru realizarea celor trei condiții.

[185] Constituim definiția, întâi, dacă suntem în stare să stabilim, ca o concluzie, că genul și notele sale esențiale aparțin unui lucru, așa cum stabilim apartenența accidentelor.

[186] În al doilea rând, respectăm ordinea lucrurilor, dacă pornim de la atributul cel mai general, care — potrivit expresiei lui Aristotel — „urmează" (ἀκολουθεῖ) celorlalte. Așa, de exemplu, lui „biped" îi urmează „animal", pe când lui „animal" nu-i urmează altceva mai general. Deci, „animal" este termenul cel mai cuprinzător, deci cel dintâi. Al doilea termen este acela căruia îi urmează numai cel dintâi, și tot așa mai departe.

diferențiere. Cu alte cuvinte, îndată ce am ajuns la ultima diferență, întregul nu mai permite diferențierea în specii[187].

Putem fi siguri că nu am introdus în definiție prea mult, 97 b
deoarece toate notele găsite aparțin esenței, dar și că nu am omis nici una, căci nota omisă ar trebui să fie sau gen, sau diferență specifică. În adevăr, am pornit de la gen și prin subdivizarea lui i-am adăugat diferențele specifice, fiindcă n-a mai rămas nici o diferență[188]. Dacă ar fi rămas vreuna, ar fi trebuit ca întregurile ultime să se diferențieze din nou după specii, ceea ce nu mai este cazul.

Așadar[189], când pornim să căutăm notele definitorii ale lucrurilor, trebuie să avem în vedere lucruri ce se aseamănă și se deosebesc, pentru a descoperi la acestea ceea ce ele au în comun. După aceea, vom cerceta alte lucruri care, ce e drept, aparțin aceluiași gen, dar care, deși sunt de aceeași specie, sunt deosebite de cele care aparțin altei specii. După ce am găsit la această a doua grupă ceea ce au comun, procedăm la fel cu celelalte lucruri. Și tot așa, vom căuta la obiectele astfel grupate ceea ce este comun în ele, până ce ajungem la o singură noțiune. Aceasta este definiția lucrului[190]. Dacă însă ajungem nu la o

---

[187] În al treilea rând, garanția că enumerarea s-a făcut fără omisiune este divizarea primei diferențe în două alternative, în doi opuși, așa încât, de exemplu, animal trebuie să intre în una sau în alta. Continuăm divizarea până ce se ajunge la un întreg care nu se mai diferențiază, care este dar specia infimă, căreia îi urmează genul propriu.

[188] Definiția nu este abundentă, dacă notele găsite sunt esențiale, nu este nici deficitară, dacă ceea ce este omis nu este nici genul, nici diferența specifică, sigurele expresii adecvate ale definitului. Nu este genul, fiindcă de la el pornește diviziunea: nu este diferența specifică, fiindcă la ea se oprește diferențierea prin diviziune.

[189] Aristotel reia discuția asupra diferenței prin compoziție, după ce a terminat digresiunea asupra diviziunii.

[190] Procedura formării definiției prin compoziție are ca scop găsirea unei singure noțiuni care îmbrățișează toate speciile, iar ca mijloc căutarea notelor comune pornind de la lucrurile particulare care aparțin diferitelor specii. Se caută întâi speciile, ceea ce este comun într-o specie, apoi în alte specii înrudite, pentru a se ajunge la notele comune ale diferitelor specii. Metoda este empirică, ea formează definiția, cercetând *a posteriori* notele comune, nu hotărând *a priori*. Dacă nu se ajunge la o singură noțiune comună, ci la două sau chiar mai multe, aceasta este dovada că definitul nu este unitar, adică nu se cuprinde în același gen. Desigur, prima metodă a definiției prin diviziune procedează oarecum a priori, ca și cum am cunoaște toate speciile sau diferențele unui gen. Metoda compoziției, dimpotrivă, are ca punct de plecare lucrurile particulare și se ridică din note comune cu sfera restrânsă la note comune cu sferă tot mai largă.

singură noțiune, ci la două sau chiar mai multe, atunci este evident că ceea ce căutăm să definim nu poate să fie unul, ci trebuie să fie doi.

Voi ilustra expunerea printr-un exemplu[191]. Dacă ne întrebăm ce este mândria, trebuie să căutăm ce au comun unii oameni mândri pe care îi cunoaștem, bunăoară, ce au comun Alcibiade, Ahile și Aiax ca oameni mândri? În comun au că nu pot îndura o jignire. Unul a pornit război din pricina aceasta, al doilea s-a retras mânios, iar al treilea s-a sinucis. Dar vom cerceta și alte cazuri, de exemplu, pe Lisandru și pe Socrate. Dacă constat la aceștia impasibilitate față de binefacerile și loviturile soartei, examinez cele două note descoperite și mă întreb: ce au comun impasibilitatea față de soartă și iritabilitatea față de orice jignire? Dacă nu au nimic comun, există două feluri de mândrii.

Orice definiție (noțiune) este totdeauna universală. Căci mediul nu stabilește ceea ce este și nu este sănătos pentru un singur ochi, ci pentru toți ochii, sau după speciile de boli[192]. Este mai ușor a defini specia particulară decât generalul. De aceea, trebuie să procedăm de la particular la general. De asemenea, omonimia este mai greu de descoperit la general decât la particular[193].

Cum raționamentele trebuie să fie concludente, tot așa definițiile trebuie să fie clare. Aceasta înseamnă că, la o noțiune cu aplicații deosebite, se va defini fiecare aplicație specifică în ceea ce are ea propriu, de exemplu, se va defini „asemănarea" nu în toată generalitatea

---

[191] Exemplul ce urmează ilustrează procedeul de a căuta definiția de jos în sus. Exemplul nu este totuși concludent. Aristotel vorbește numai de speciile diferite ale mândriei (μεγαλοψυχία), dar nu ne arată de ce amândouă se cheamă *mândrie*, deci el nu cercetează și ceea ce au în comun cele două specii atât de diferite ale mândriei. Exemplul este mai degrabă de diviziunea genului în specii. Dacă însă genul nu are o definiție unică, mai putem vorbi de specile lui?

[192] Constatarea că orice noțiune (ὅρος) sau definiție (ὁρισμός) este generală, nu individuală, nu avea nevoie să fie repetată. Aristotel o face, pentru a cerceta care din cele două metode de a găsi definiția este cea mai potrivită. Alineatele ce urmează clarifică această chestiune.

[193] Metoda cea mai potrivită este aceea de a porni de la specia particulară, care este mai ușor de definit decât genul. De asemenea, echivocurile, adică aceleași cuvinte cu sensuri diferite (omonimele), se descoperă mai ușor la specii, la diferențele specifice — la „particular" (τὸ καθέκαστον), cum spune Aristotel — decât la general (τὸ καθόλου). Termenul de καθέκαστον înseamnă de obicei individualul. Cum individualul, de exemplu, Socrate, nu poate fi definit, acest termen are aici sensul de particularitate a unui gen, adică diferență specifică.

ei, ci separat, la culori și figuri, și tot așa, „ascuțit" la voce. Astfel vom progresa spre universal, fiind cu băgare de seamă să nu fim înșelați de omonime[194].

Adăugăm că, dacă în discuțiile dialectice nu trebuie să vorbim figurat, este de la sine înțeles că nici în definiții nu trebuie să ne folosim de termeni figurați. Altminteri, va trebui să ne folosim de termeni figurați și în dialectică[195].

14

<Cum să alegem genurile în demonstrație> 98 a

Pentru a rezolva problemele[196], trebuie să ne folosim de analize și de subdivizuni[197]. Alegerea acestora constă în a lua ca punct de plecare un gen comun, de exemplu, genul animalelor, dacă acesta este obiectul cercetării, și apoi să ne întrebăm ce însușiri aparțin oricărui animal. După ce am stabilit aceasta. trebuie să cercetăm ce însușiri urmează logic din cea dintâi din subdiviziunile restante[198]. Dacă, de exemplu,

---

[194] Pentru a defini „asemănarea", este util să cunoaștem diferitele ei aplicații la culori sau figuri, însă nu credem că această cercetare particulară ar putea modifica apreciabil definiția „asemănării". Cu totul altul este cazul noțiunii de „ascuțit", care este omonimă sau echivocă. Un sunet „ascuțit" nu este o figură „ascuțită" sau un cuțit „ascuțit".

[195] Este importantă este această ultimă regulă a definiției, de a nu folosi termeni figurați, metafore (μεταφοραί) nici în definiții, nici în dialectică, în discuții. Metafora este explicarea unui termen prin altul, mai sensibil, în orice caz din alt gen decât al celui definit. Metafora poate fi utilă, în lipsă de termeni proprii, ea este periculoasă în logică, îndeosebi în dialectică, unde definiția are un rol principal, adică este un loc comun *(topos)* necesar, cum arată *Topica*.

[196] „Problemele" au o însemnătate deosebită în dialectică (vezi *Topica*, I, 11). Ele reprezintă teze în discuție, fiindcă nu s-a ajuns la o opinie universal recunoscută. În acest capitol, problema, întrebarea se referă îndeosebi la cauză („pentru ce").

[197] „Analize" (διαιρέσεις) și „subdiviziuni" (ἀνατομαί) par a fi sinonime. Totuși, trebuie să fie o deosebire între ele: „analiza" împarte un întreg în părțile lui, „diviziunea" împarte termenii generali în genuri și specii. După exemplele ce urmează, subdiviziunea este preocuparea principală. Ea este în același timp și o „analiză".

[198] „Însușiri ce urmează logic" sunt însușirile esențiale; „subdiviziunile restante" sunt subdiviziunile genului ales inițial. După ce am stabilit însușirile genului (ale

subdiviziunea este clasa păsărilor, vom căuta ce însușiri sunt valabile pentru orice pasăre. Și tot așa ne vom întreba despre subdiviziunile următoare. Se înțelege de la sine, că atunci vom fi în stare să arătăm pe ce temei aparțin animalelor, care sunt cuprinse într-un gen comun, anumite însușiri, de exemplu, pe ce temei aceste însușiri aparțin omului sau calului. Să luăm A pentru „animal", B pentru „însușirile oricărui animal", iar C, D, E pentru „anumite specii de animal". Vedem acum de ce lui D îi aparține B: din cauza lui A. Același raționament este valabil pentru celelalte specii[199].

Până aici am ales exemple în care numele date genurilor comune sunt cele obișnuite[200]. Dar nu trebuie să avem în vedere numai acestea, ci și altele, în care, o dată găsită nota comună unei grupe[201], trebuie să o scoatem în relief și să vedem căror animale le aparține ea și ce proprietăți mai are. De exemplu, dacă am constatat că animalele cu coarne rumegă și nu au dinți decât la maxilarul inferior, vom cerceta care animale au coarne. Atunci vom înțelege de ce acele note comune aparțin numitelor animale: anume, fiindcă au coarne[202].

„animalului"), vom stabili însușirile subdiviziunilor care rezultă din împărțirea genului. Exemplul următor explică de ajuns.

[199] Exemplul ne arată în ce condiții „anumite însușiri" sau atribute (B, adică termenul major) aparțin diferitelor specii de animale (C, D, E, termenul minor). Exemplul se referă numai la specia D. Explicația este următoarea: atributele aparțin speciilor, fiindcă acestea sunt cuprinse în termenul mediu (A), care este genul lor, deci speciile posedă atributele fiindcă sunt „animale" (A).

[200] Exemplele alese până acum aparțin unor genuri care au un nume bine cunoscut. Putem căuta speciile și la genurile care nu au un nume recunoscut sau au un nume compus, nu unic.

[201] Este destul să găsim o însușire sau notă comună, pentru ca să începem a căuta căror specii le aparține nota comună, caracteristică pentru un gen fără un nume unic obișnuit.

[202] După ce am descoperit că animalele cornute rumegă, adică au încă un stomac, dar și o dentiție numai la un maxilar, vom căuta să aflăm ce animale au aceste caractere (rumegă și cu un singur rând de dinți). Vom ști atunci că ele posedă coarne. Silogismul va fi următorul:

Toate animalele cornute rumegă
Boul, oaia, capra au coarne

Boul, oaia, capra rumegă.

Comentatorul din epoca Renașterii, Zabarella face observația că în acest capitol nu este vorba de cauză, ci numai de procedeul de a alege subiectul ce are un atribut. Nu

O altă cale este aceea de a pune în lumină organe cu funcții analoge[203]. Poate că nu găsim o determinare comună, unitară pentru osul sepiei, scheletul peștelui și osul altor animale, și totuși există proprietăți care sunt comune acestor organe, ca și cum ele ar avea aceeași natură[204].

15[205]

<Un singur termen mediu pentru a rezolva mai multe probleme>

Există probleme care intră în aceeași grupă, fiindcă sunt rezolvate prin același termen mediu, de exemplu, acela care se referă la un schimb de acțiune și reacțiune[206]. Dintre aceste probleme, unele aparțin, ce e drept, aceluiași gen, dar se deosebesc prin aceea că sunt formate din alt material și că se manifestă diferit. Așa, de exemplu, ne întrebăm: de ce răsună ecoul, de ce se reflectă imaginile și de ce se

---

e vorba dar de cauza care face ca unele animale să aibă coarne — aceasta ar putea fi lipsa unei părți de dentiție, a cărei substanță a trecut la coarne — ci numai în ce condiții, în ce măsură un animal are anumite caractere. *Întrucât* sunt animale cornute, numitele specii rumegă și au un singur rând de dinți. De aceeași opinie sunt J. Barthelmy, Saint Hilaire, *Logique d'Aristote*, t. III, p. 268 și J. Tricot, *Organon*, IV, p. 227 Exemplul dat de Aristotel revine de mai multe ori în operele sale biologice: *Istoria animalelor*, II, 1 și 17 și *Despre părțile animalelor*, III, 2 și 14.

[203] Un alt procedeu de a găsi speciile cărora li se aplică anumite atribute este analogia, amestecul de asemănări și deosebiri. Organele cu funcții analoge aparțin aceluiași gen, deși nu găsim un nume comun, unitar pentru acesta, în care intră osul sepiei, scheletul peștilor și oasele altor animale. Aceste trei organe au funcții analoge și de aceea pot fi considerate ca având aceeași „natură" *(physis)*.

[204] „Natura" poate însemna și „origine", ceea ce este o presimțire a transformismului.

[205] Capitolele 15–18 au ca temă descoperirea cauzei, a termenului mediu. Problema definiției este părăsită din nou pentru a se adînci problema cauzalității.

[206] Sunt probleme care formează aceeași grupă, fiindcă toate se rezolvă prin același termen mediu, prin aceeași cauză. Primul caz este identitatea problemelor în gen și specie. Aristotel arată numai cauza comună, fără a da exemple. Cauza este numită ἀντιπερίστασις, care înseamnă acțiune contrară alteia, reacție. Comentatorul Filopon dă ca exemple: digestia mai bună în timpul iernii, respirația mai puternică în somn, locurile subterane sunt mai calde iarna și au drept cauză concentrarea căldurii contra frigului.

formează curcubeul? Toate aceste probleme sunt identice în gen, fiindcă toate sunt o reflectare, dar diferă ca specie[207].

Alte probleme se deosebesc prin aceea că termenii lor medii sunt subordonați[208]. Să luăm un exemplu, de ce cursul Nilului este mai puternic către sfârșitul lunii? Fiindcă luna este mai furtunoasă către sfârșitul ei. De ce acum luna este mai furtunoasă către sfârșit? Fiindcă astrul Luna se micșorează. Între acești doi termeni medii există raportul arătat.

16

<Putem conchide deopotrivă de la cauză la efect și de la efect la cauză?>

În ce privește raportul dintre cauză și efect, ne putem întreba dacă trebuie să fie dată și cauza când este dat efectul[209]. De exemplu, dacă frunzele cad sau Luna suferă eclipsă, trebuie să fie date și cauzele lor, care constau în faptul că frunzele sunt late la căderea frunzelor și
98 b în interpunerea Pământului la eclipsa de Lună[210].

---

[207] Cazul al doilea este identitatea problemelor numai în gen, nu și în specie. Cele trei feomene identice în gen (ecoul, reflectarea imaginii din oglindă, formarea curcubeului), au aceeași cauză; „reflexia", întoarcerea înapoi, repercutarea (ἀνάκλασις) a sunetului sau luminii

[208] Cazul al treilea: sunt mai mulți termeni medii, dar sunt subordonați unul altuia. Exemplul lui Aristotel preocupa știința greacă: creșterea periodică și revărsarea Nilului. Nilul crește, fiindcă plouă (fiindcă luna, ca fracțiune de timp, este „furtunoasă"), iar ploaia este provocată de scăderea Lunii ca astru, adică de dispariția Lunii. Aristotel nu avea dreptate, deoarece cauza adevărată este topirea zăpezii în munți la solstițiul de vară. Micșorarea Lunii nu are nici un efect, fiindcă acest fenomen este același pe întreg Pământul.

[209] Problema este dacă putem demonstra cauza prin efect, așa cum demonstrăm efectul prin cauză. Aristotel admite la început, prin argumentare dialectică, soluția afirmativă și sfârșește, după ce înșiră obiecțiile și trece un moment prin soluția negativă, tot cu soluția afirmativă.

[210] Cele două exemple: căderea frunzelor, fiindcă sunt late, și eclipsa Lunii, fiindcă se interpune Pământul, au mai fost utilizate de Aristotel, deși ele au o valoare demonstrativă inegală. Demonstrația de la efect la cauză nu are aceeași putere probantă ca aceea de la cauză la efect. Raționamentul este dialectic.

În adevăr, dacă aceste cauze nu sunt prezente, trebuie să fie cauză altceva, iar dacă această cauză este prezentă, trebuie să fie dat și efectul. De exemplu, dacă Pământul se interpune, este eclipsă, iar dacă sunt late, frunzele cad. Dacă este așa, cauza și efectul sunt legate prin simultaneitate și pot fi dovedite una prin alta. Să admitem că A înseamnă „căderea frunzelor", B „frunze late", iar C „vița de vie". Dacă A aparține lui B, căci toate plantele cu frunză lată pierd frunzele, și dacă B aparține lui C, căci vița de vie are frunze late, atunci A aparține lui C și deci, orice viță de vie va pierde frunzele. Cauza este B, termenul mediu.

Dar prin „căderea frunzelor" putem dovedi, de asemenea că „vița de vie are frunze late"[211]. Să luăm D pentru „frunze late", E pentru „căderea frunzelor" și F pentru „vița de vie". Acum E aparține lui F, căci orice viță de vie pierde frunzele, D aparține lui E, căci orice plantă cu frunze late își pierde frunzele; deci vița de vie are frunze late. Cauza este, în cazul de față, „căderea frunzelor".

Dacă însă nu este posibil ca lucrurile să se cauzeze reciproc, căci cauza trebuie să fie înaintea efectului, atunci cauza eclipsei este interpunerea Pământului, nu eclipsa este cauza interpunerii Pământului[212]. Dacă demonstrația prin cauză ne dă „pentru ce" al lucrului, cealaltă demonstrație ne dă numai faptul, atunci cunoaștem „faptul" interpunerii, dar nu știm „pentru ce". Este evident însă că nu eclipsa este cauza interpunerii, ci aceasta este cauza eclipsei, fiindcă în chiar noțiunea de eclipsă se cuprinde interpunerea Pământului. Este de la sine înțeles că eclipsa este cunoscută prin interpunerea Pământului, nu însă invers.

---

[211] După demonstrarea efectului („căderea frunzelor" la vița de vie) prin cauza (termen mediu) „frunze late", urmează demonstrația reciprocă a cauzei prin efect. Aristotel schimbă literele, deși fenomenele sunt aceleași, pentru a distinge cele două raționamente. În al doilea silogism, „cauza", adică termenul mediu explicativ, este „căderea frunzelor", care în realitate este efectul. Aristotel nu face o strictă distincție între rațiunea de a fi (cauza reală) și rațiunea de a cunoaște, care poate fi și un efect.

[212] Demonstrația nu este, în exemplul dat, circulară, fiindcă efectul și cauza nu sunt simultane, ci cauza premerge efectului, și o demonstrație se aplică la cauză, iar cealaltă la efect. Numai demonstrația prin cauză ne dă „pentru ce" al lucrului; demonstrația prin efect ne dă faptul și un regres de la efect la cauză, dacă este cunoscută cauza. Interpunerea Pământului este cauza eclipsei Lunii, nu invers. Eclipsa este un fapt, un efect, care ne dezvăluie cauza numai dacă această cauză este cunoscută și este unică.

Dar s-ar putea oare ca același efect să aibă mai multe cauze?[213] Acesta este cazul când același atribut este enunțat nemijlocit despre mai multe lucruri. De exemplu, A[214] aparține nemijlocit lui B, de asemenea, lui C ca alt subiect, iar aceștia doi aparțin la rândul lor lui D și E. Cauza că A aparține lui D este B, iar cauza că A aparține lui E este C[215]. Așadar, dacă este prezentă cauza, trebuie să fie prezent și lucrul, dar dacă este prezent lucrul, nu este nevoie să fie prezentă vreuna din cauzele lui, ci este necesar să fie prezentă una din ele, nu toate însă[216].

Nu s-ar putea oare, mai degrabă, când problema este universală, ca și cauza să fie un întreg, iar efectul să fie universal?[217] Astfel, dacă faptul căderii frunzelor aparține numai unei clase de lucruri, iar această clasă are subclase, atunci acel fapt este valabil universal și pentru aceste subclase, sau pentru plante în genere, sau pentru un anumit fel de plante. În aceste raționamente, cauza trebuie să aibă aceeași sferă ca și efectul, ele fiind deci convertibile. Revenind la exemplul nostru, ne întrebăm: de ce arborii își pierd frunzele? Dacă aceasta se întâmplă, cum se admite, findcă seva se întărește, atunci trebuie, când arborele își pierde frunzele, să aibă loc și întărirea sevei, și, tot așa, când se întărește seva — nu oriunde, ci în arbore — trebuie să cadă frunzele[218].

---

[213] Este posibil — se poate obiecta — ca același efect să aibă mai multe cauze, și atunci, dacă nu cunoaștem dinainte cauza, efectul nu poate demonstra cauza, fiindcă efectul nu este reciproc cauzei.

[214] A este efectul și al lui B și al lui C, iar aceștia sunt efectul, respectiv, al lui D și E.

[215] Silogismele sunt următoarele:

1. *B este cauza lui A*
   D este cauza lui B
   D este cauza lui A.

2. *C este cauza lui A*
   E este cauza lui C
   E este cauza lui A.

[216] Deci putem demonstra efectul (lucrul) prin cauză, nu cauza prin lucru (efect), dacă efectul are mai multe cauze, fiindcă nu știm care este cauza lui. Știm numai că el trebuie să aibă o cauză, nu știm însă care din ele.

[217] Aristotel ajunge totuși la soluția afirmativă, adică la determinarea reciprocă a efectului și cauzei, dacă efectul are numai o anumită cauză, așadar, dacă demonstrația se referă la universal, așa încât cauza și efectul au aceeași sferă și, ca atare, sunt reciprocabile sau convertibile. Cum demonstrația este totdeauna universală, termenul mediu este valabil în întregime despre efect, adică este ceva închis în sine, un tot.

[218] Aristotel recurge la exemplul căderii frunzelor ca efect al unei singure cauze: întărirea sevei la codița frunzelor. Cauza este coexistentă efectului. În cazul acesta,

17

<În ce cazuri cauze diferite pot produce aceleași efecte> 99 a

Este oare posibil ca același efect să nu aibă, în cazuri diferite, aceeași cauză, ci o alta? Sau nu este posibil?[219] Dacă demonstrația este valabilă „în sine", nu pe temeiul unui semn sau accident, așa ceva nu este posibil, fiindcă atunci termenul mediu este esența termenului major[220]. Dacă demonstrația nu este valabilă „în sine", este posibil ca același efect să aibă o altă cauză, după cazuri[221]. Putem, desigur, să considerăm atât efectele, cât și subiectele lor, ca fiind accidentale, dar atunci nu pare că ne aflăm în fața unor probleme. Dar și în această posibilitate, termenul mediu va avea aceeași comportare față de termenii extremi: el va fi omonim, dacă ceilalți termeni sunt omonimi, și un gen, dacă termenii ceilalți sunt generici[222]. Să luăm un exemplu: de ce într-o proporție termenii sunt permutabili? Cauza acestui fapt este alta la linii și la numere, fiindcă este vorba de lucruri diferite. Totuși, este aceeași, când este vorba numai de o anumită proporție, de creștere. Tot așa în toate cazurile asemănătoare[223].

---

demonstrația se poate face de la cauză la efect, ca și invers. Ea este valabilă pentru toate subclasele arborilor ce pierd frunzele din una și aceeași cauză.

[219] În capitolul 17, Aristotel răspunde la întrebarea pusă în capitolul precedent: „Dar s-ar putea oare ca același efect să aibă mai multe cauze?" Chestiunea a fost dezvoltată acolo — aici ea primește răspuns. Dacă unul și același atribut aparține mai multor lucruri, acest atribut poate avea oare mai multe cauze, după natura lucrurilor, sau are una și aceeași cauză, cu toată diferența de natură a lucrurilor? Vom vedea că răspunsul lui Aristotel variază, după cum atributul este esențial sau „în sine", sau este accidental și un simplu „semn". Despre silogismul fundat pe semne, Aristotel s-a ocupat în *Analitica primă*, II, 27.

[220] Dacă termenul mediu (cauza) este esența termenului major, cum esența este una, și cauza va fi una. Atunci, demonstrația reciprocă este posibilă.

[221] Dacă atributul este accidental, concluzia silogismului nu va fi universală și necesară, deci silogismul nu va fi o „demonstrație", adică o adevărată problemă științifică.

[222] Silogismul cu concluzie accidentală, neuniversală, va avea un termen mediu, de asemenea accidental. Cum sunt termenii extremi, tot așa va fi termenul mediu.

[223] Exemplul se referă la un silogism accidental, fiindcă se aplică la specii, nu la gen. Dacă proporția se aplică la numere, pe de o parte, la linii, pe de altă parte, cauza proporției va fi alta. Dacă se aplică însă la proporție în genere, considerată ca anumită creștere a termenilor, termenul mediu va fi același.

Dimpotrivă, dacă culorile și figurile sunt asemănătoare, cauza asemănării este alta pentru culori și alta pentru figuri[224]. Căci, în exemplul nostru, „asemănarea" este aceeași numai cu numele. La figuri, ea înseamnă că laturile au aceeași proporție și unghiuri egale, la culori că senzația este unitară sau altceva de același fel. Dar lucrurile identice prin analogie comportă raționamente în care termenul mediu este identic tot prin analogie[225].

Explicația acestei situații este următoarea: cauza, efectul și lucrul ce suferă efectul corespund unul altuia[226]. Dacă efectul este considerat numai într-un caz particular[227], el rămâne totuși valabil și pentru alte cazuri. De exemplu, teorema că suma unghiurilor externe este egală cu patru unghiuri drepte este valabilă nu numai pentru triunghiuri și dreptunghiuri, ci pentru toate figurile cu unghiuri, dar nu mai departe. Căci toate figurile la care suma unghiurilor externe este egală cu patru unghiuri drepte au același termen mediu[228], fiindcă termenul mediu este definiția termenului major și aceștia sunt convertibili. De aceea, toate științele se dezvoltă din definiții[229].

Să ilustrăm cele spuse printr-un exemplu. Căderea frunzelor aparține viței de vie, dar nu numai ei; aparține, de asemenea, smochinului, dar și aici nu numai lui. Dimpotrivă, ea aparține tuturor plantelor cu frunze late și li se aplică numai lor. Dacă luăm termenul mediu ce vine îndată după cel major, obținem definiția[230] căderii frunzelor. În adevăr, termenul mediu prim și nemijlocit în toate cazurile este acela

---

[224] Exemplul ilustrează cazurile de silogism accidental prin omonimie sau echivoc. „Asemănarea" este aceeași numai cu numele, dacă se aplică la omonime.

[225] Identitatea la toți cei trei termeni: extremi și mediu, este analogică, deci accidentală, căci termenii care se aseamănă numai parțial sunt, din acest punct de vedere, identici, în rest nu se aseamănă, deci nu sunt identici.

[226] Cauza, efectul și subiectul efectului au aceeași sferă în demonstrație, deci sunt luate universal.

[227] Dacă subiectul nu este luat universal, ci particular, efectul rămâne valabil și pentru alte subiecte.

[228] Pentru toate figurile la care suma unghiurilor externe este egală cu două unghiuri drepte, cauza explicativă este aceeași. Cauza este esența sau definiția termenului major, și de aceea, termenul mediu și termenul major sunt convertibili.

[229] Orice știință demonstrativă nu este posibilă fără definiție, care ne dă termenul mediu sau esența lucrului.

[230] Definiția este esență, iar esența este termenul mediu.

care ne arată cauza, iar termenul mediu pentru această însușire este întărirea sevei sau altceva de același fel. Așadar, ce înseamnă „pierderea frunzelor"? Înseamnă „întărirea sevei la codița frunzei"[231].

Legătura dintre cauză și efect poate fi reprezentată schematic[232] în chipul următor: să presupunem că A aparține la toți B, iar B aparține tuturor speciilor lui D, dar și altora. În orice caz, B este valabil universal despre D. Numesc universal un atribut, chiar dacă nu este convertibil, și universal prim pe acela care nu este convertibil în fiecare caz, ci în totalitatea cazurilor, așa încât el are aceeași extensiune cu totalitatea, dar nu mai departe[233]. Așadar, cauza că A aparține oricărui D este B. De aceea, A trebuie să se aplice dincolo de B, căci de ce ar fi unul mai mult decât altul cauza apartenenței?[234] Dacă acum A aparține la toți E, acești E vor alcătui o unitate deosebită de B. Căci cu ce drept am putea spune că oricărui E îi aparține A, nu însă că oricărui A îi aparține E?

---

[231] Exemplul ne este cunoscut: e vorba de a găsi cauza căderii frunzelor la mai multe specii de plante. Toate aceste specii au atributul de a avea frunze late. Nu aceasta este cauza căderii frunzelor, căci nu ea constituie definiția termenului major, care este căderea frunzelor. Acest caracter definește speciile de plante sau termenul minor. Termenul mediu sau esența căderii frunzelor este întărirea sevei la codița frunzelor. Exemplul are patru termeni: căderea frunzelor (majorul) (A), speciile de plante cărora le cad frunzele (minorul), și întărirea sevei (un termen mediu), foi late (alt termen mediu). De aceea, se constituie două silogisme:

I. *Toate plantele cu foi late pierd frunzele*
Vița de vie, smochinul etc. au foi late
Vița de vie, smochinul pierd frunzele.

II. *Toate plantele la care seva se întărește la codița frunzelor pierd frunzele*
Vița de vie, smochinul etc. sunt plante la care seva se întărește etc.
Vița de vie, smochinul etc. pierd frunzele.

[232] „Schematic" înseamnă aspectul formal, considerarea în toată generalitatea. Scopul exemplului este să arate că același efect poate avea cauze diferite.

[233] Același efect (A) are cauze diferite (B și C), iar subiectele, lucrurile sunt și ele diferite (D și E). Să presupunem că A (efectul) aparține lui D prin termenul mediu B. Aristotel, cu această ocazie, fixează sensul termenului de universal în legătură cu convertibilitatea. Un termen universal aplicat unei specii izolate nu este convertibil cu această specie, dar este convertibil cu totalitatea speciilor.

[234] A (efectul) este valabil pentru D prin B, dar A este valabil și în afară de B, altminteri, dacă A și B ar fi convertibili, am putea spune că și A este cauză, nu numai B. În realitate, A este un efect valabil și pentru E, însă prin altă cauză decât B, prin C. A aparține la toți E, nu însă E aparține la toți A. Dacă ar fi așa, atunci B ar fi cauza și a apartenenței lui A la E.

De ce nu există o cauză pentru această apartenență[235], cum există una pentru apartenența lui A la toate speciile lui D? Căci și E formează o
99 b unitate. Unitatea o dă o cauză pe care trebuie să o căutăm. Această cauză este C[236].

Prin urmare, același efect poate avea două cauze, dar aceasta este adevărat numai pentru efectele care sunt specific diferite. De exemplu, cauza vieții lungi la patrupede este lipsa de fiere, în timp ce la păsări este constituția lor uscată sau o altă cauză.

18

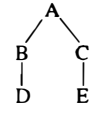
<Cauza adevărată este cauza proximă, nu cea mai generală>

Dacă demonstrația nu pornește îndată de la speciile infime[237] și dacă ea permite nu numai un temen mediu, ci mai mulți termeni medii, atunci există mai multe cauze. Care dintre termenii medii este cauza cazurilor singulare?[238] Acela care stă mai aproape de termenul general prim sau mai aproape de cazurile singulare? Este de la sine înțeles că termenul mediu este acela care stă mai aproape de cazurile particulare, fiindcă el este cauza că subiectul este conținut în general[239].

---

[235] Cauza apartenenței lui A la E nu este B, ci C.

[236] Schema care generează posibilitatea ca același efect să aibă două sau mai multe cauze este următoarea:



De exemplu: longevitatea (A) la patrupede (D) și păsări (E) are cauze deosebite: la patrupede este lipsa de fiere, la păsări constituția lor uscată, ce le ridică deasupra pământului. Cum va preciza îndată, în concluzie, același efect are cauze diferite, dacă efectul diferă după specii. Cauzele diferite B și C presupun specii diferite (D și E).

[237] Speciile infime sunt indivizibile (ἄτομα), deci prime. Aristotel înțelege aici, prin specii infime indivizibile, propoziții nemijlocite, deci propoziții care nu au nevoie de un termen mediu.

[238] Cazurile singulare, indivizii, sunt speciile diferite (D și E).

[239] Dacă un efect permite mai multe cauze, deci mai mulți termeni medii, care este oare cauza sau termenul mediu al cazurilor particulare (specifice): aceea care stă mai aproape de cazurile particulare (termenul minor)? Se înțelege că adevărata cauză este cauza

Dacă, de exemplu, C este cauza că lui D îi aparține B, atunci C este cauza că lui D îi aparține A, iar B este cauza că A îi aparține lui C, în sfârșit, cauza că A îi aparține lui B este însuși B[240].

19

<Recapitulare. Cum ajungem să cunoaștem principiile>

Știm acum despre silogism și demonstrație care este structura lor și cum se constituie ele. Totodată știm ce este știința demonstrativă, care nu se deosebește de demonstrație[241]. Vrem acum să lămurim noțiunea de principiu, și anume în ce chip și cu ajutorul cărei facultăți cunoaștem principiile. Totuși, trebuie să rezolvăm înainte unele chestiuni disputate[242].

---

proximă, nu cea mai generală, fiindcă ea face ca un caz particular să fie cuprins într-o noțiune mai generală.

[240] Vrem să demonstrăm, de exemplu, că A îi aparține lui D. Pentru demonstrație dispunem de două cauze: B și C, una mai aproape de atributul universal (A), cealaltă (C) mai aproape de cazul particular (D). Rezultă silogismul compus următor:

A aparține lui B
B aparține lui C
C aparține lui D
A aparține lui D.

Cauza cea mai apropiată a lui D este C. Acesta (C) este cauza că lui D îi aparține B, iar B este cauza că A îi aparține lui C. Dar pentru „A aparține lui B" cauza este tot B, prin urmare, apartenența lui A la B este nemijlocită.

[241] Începutul capitolului recapitulează conținutul celor două *Analitici*, aproape prin aceleași cuvinte ca și în întâiul capitol al *Analiticii prime*. Sfârșitul *Analiticilor* se întâlnește cu începutul lor.

[242] Silogismul și demonstrația, care este totuna cu știința demonstrativă, arată că o cunoștință (concluzia) derivă necesar din premise, care sunt „principiile" raționamentului. În demonstrație, adevărul concluziei depinde de adevărul premiselor sau principiilor. Până acum Aristotel nu s-a ocupat îndeosebi de noțiunea de principiu și de metoda de a-l cunoaște. Premisele sunt de două feluri: premisa majoră universală, fiindcă termenul major, cuprins în această premisă, este universal, și premisa minoră, în care se cuprinde termenul minor, adică termenul ce exprimă particularul subordonat termenului mediu. Concluzia subordonează termenul minor termenului major. Punând problema principiilor și a metodei de a le cunoaște, Aristotel va trebui să cerceteze cum cunoaștem particularul

S-a stabilit la început[243] că nu putem cunoaște nimic prin demonstrație, dacă nu cunoaștem primele principii nemijlocite[244]. În ce privește cunoașterea principiilor nemijlocite, se poate discuta: dacă ea este sau nu este de același fel cu cunoașterea prin demonstrație, dacă amândouă cunoașterile merită numele de știință sau dacă numai una este știință, iar cealaltă este un alt fel de cunoaștere[245], în sfârșit, dacă această facultate de a cunoaște principiile s-a născut o dată cu noi, dar fără știința noastră, sau dacă n-a existat înainte, ci a fost dobândită. Ne-ar mira să posedăm dinainte, fără să observăm, o cunoaștere care este superioară demonstrației. Dar și dacă am fi dobândit-o fără să o fi avut mai înainte, cum am putea să ne însușim și să predăm cunoștințe, fără să fi precedat o facultate de a cunoaște? Așa ceva nu este posibil, cum am arătat la demonstrație.

Este deci evident că nici nu avem înainte de a ne naște cunoașterea principiilor, nici nu am dobândit-o dintr-o totală ignoranță și fără o anumită facultate. Așadar, este necesar să dispunem de o facultate de a cunoaște, care însă nu este superioară principiilor cunoscute[246].

și universalul și va ajunge la încheierea că cunoaștem universalul prin particular, adică inductiv. O ultimă chestiune care va fi supusă cercetării are o importanță deosebită: cu ajutorul cărei facultăți cunoaștem? Am tradus prin „facultate" termenul de ἕξις (latină: *habitus*), care este ceva intermediar între potențial și actual. Totuși, facultatea prin care cunoaștem este ceva eminamente actual, intelectual intuitiv (νοῦς), de care ne vom ocupa la locul cuvenit.

[243] În opera de față, I, 2, unde se tratează despre știință în genere.

[244] Principiile formează o ierarhie: unele sunt subordonate altora până ce se ajunge la principii prime, care sunt cunoscute nemijlocit, fiindcă nu au altele superioare. Capitolul se interesează îndeosebi de mijlocul de a cunoaște primele principii. În adevăr, există mai multe principii prime, după genul fiecărei științe. Aristotel nu se ocupă aici de principiile prime ale tuturor științelor. Această problemă cade în sarcina *Metafizicii*.

[245] Noua temă ridică o seamă de probleme: 1. Este cunoașterea principiilor o știință, sau ea este o altă cunoaștere decât aceea demonstrativă? Aristotel susține că nu există o știință a principiilor, fiindcă principiile, prin natura lor, nu pot fi demonstrate. 2. Dacă principiile nu constituie o știință, ci presupun o facultate specială, este oare această facultate înnăscută, fără a fi conștienți că este înnăscută? Aristotel respinge teoria platonică a ideilor înnăscute, însă admite că avem o „facultate" înnăscută, adică posibilitatea de a cunoaște principiile. Cunoașterea principiilor are o certitudine mai mare decât demonstrația, de aceea ea nu constituie în sens propriu o știință. Știința este totdeauna dobândită prin demonstrație.

[246] Cum s-a stablit în *Analitica secundă*, I, 1, nu pornim în cunoaștere de la o ignoranță totală, ci de la ceva ce preexistă. Dar cunoașterea ce preexistă nu este o cunoaștere

În ce privește această facultate, experiența ne mărturisește că ea este o însușire a tuturor animalelor. În adevăr, acestea posedă de la natură facultatea de a deosebi, pe care o numim percepție[247].

În timp ce facultatea de a percepe este sădită în toate animalele, 100 a
la unele din ele se produce o imagine sensibilă care persistă, la altele nu. Acolo unde nu are loc o imagine persistentă, animalele nu au altă cunoaștere decât percepția. La animalele capabile să păstreze în suflet o urmă a percepției, mai observăm încă o deosebire, dacă imaginea persistentă s-a repetat: uneori, din imaginile persistente se produce o noțiune, alteori nu[248].

Din percepție, așadar, ia naștere amintirea, cum numim imaginea persistentă; din amintirea care s-a repetat adesea se naște experiența[249], căci amintirile în număr mare duc la o experiență unitară. În sfârșit, din experiență sau din orice general care persistă în suflet — generalul este unul *alături* de multiplu, care este totuși unul *în* toate cazurile particulare — rezultă principiul artei și al științei, al artei unde este vorba de devenire, al științei unde este vorba de existență[250]. Astfel,

---

înnăscută a principiilor, ci o facultate de a cunoaște principiile, fără a fi totuși superioară principiilor, adică mai certă decât acestea.

[247] Enunțul acesta este extrem de important pentru înțelegerea gnoseologiei aristotelice. Facultatea de a cunoaște principiile este facultatea comună omului și animalului: facultatea de a discrimina ceva în realitate prin percepție (δύναμις κριτική). Percepția este totuna cu „senzația" (αἴσθησις). Urmează acestei constatări o explicație psihofiziologică a formării noțiunilor și, în genere, a cunoașterii.

[248] A doua treaptă, după percepție, este persistența percepției ca imagine sau „amintire". Dacă imaginile se repetă, se produce o cunoaștere nouă: noțiunea (λόγος), cunoașterea universalului (generalului) deosebită de percepția individualului, dar totuși câștigată prin percepția individualului. Universalul se află în existențele (substanțele) individuale.

[249] După percepție urmează *amintirea* (μνήμη), iar din amintire sau din imagini ia naștere, prin repetiție, experiența (ἐμπειρία). Noțiunea de experiență, la Aristotel, cuprinde nu numai percepția individuală, ci și noțiunea generală (λόγος), de aceea, mai departe el va face să urmeze experienței „principiul artei și științei", care este gândirea discursivă (διάνοια).

[250] În acest pasaj găsim trei afirmații însemnate: 1. Experiența nu este ceva fugitiv, ea cuprinde în sine universalul care persistă, care este „în repaus", adică nu se schimbă, cum se constată la individual. 2. Universalul se află în individual, nu deasupra lui, ca Ideile platonice. Totuși, universalul, fără a fi separat, este deosebit de individual. 3. Din experiență decurge o ultimă etapă a cunoașterii: „principiul artei și științei"

facultățile în discuție[251] nici nu sunt gata înnăscute în suflet, nici nu sunt dobândite din alte facultăți mai puternice, ci își au originea în senzație (percepție)[252]. Procesul de cunoaștere se aseamănă cu o luptă în care toți fug, dar dacă unul se oprește, se oprește apoi altul și tot așa un altul, până ce s-a restabilit ordinea de la început. În adevăr, sufletul este în așa fel constituit, încât poate trece printr-un asemenea proces.

Ceea ce am spus înainte, nu însă destul de lămurit, trebuie să-l expunem încă o dată[253].

Când un fenomen individual, care încă nu este distinct în specia sa, persistă, atunci sufletul are un prim caracter general. Căci, deși percepem individualul, percepția însăși se îndreaptă spre general, de exemplu spre om, nu spre omul Callias. Apoi are loc printre aceste caractere generale prime o nouă persistență, până ce se ajunge la indivizibil și general (universal); de exemplu, ne oprim la noțiunea de cutare sau cutare specie de animal, până ce obținem noțiunea de animal și tot așa mai departe[254]. Este deci evident că trebuie să cunoaștem primele principii cu ajutorul inducției. Căci în acest chip senzația ne dezvăluie generalul[255].

(ἀρχὴ τέχνης καὶ ἐπιστήμης); prima se referă la devenire (γένεσις), la producerea lucrurilor prin artă, a doua la știința care cunoaște existența (τὸ ὄν).

[251] Facultățile (ἕξεις) de a cunoaște principiile.

[252] Aristotel este deci partizanul experienței: orcât de generale ar fi cunoștințele, originea lor este experiența cea mai umilă, senzația, fiindcă în senzație se exercită facultatea de a discrimina, „deprinderea critică".

[253] Deși expunerea de până aici a fost destul de clară, Aristotel crede că e necesar să aducă lumini noi despre geneza cunoașterii universale din cunoașterea particularului (individualului).

[254] Cunoașterea are ca punct de plecare perceperea indistinctă a individualului. Din această indistincție, se desprinde un prim general, o primă notă generală. Aristotel a făcut deosebirea, în cartea I, 31 a operei de față, între senzația care se îndreaptă spre ceea ce este strict individual, și de aceea știința nu se fundează pe senzație (percepție), și conținutul intern al senzației, conținutul general (universal, noțional). Deși percepem individualul, percepția se îndreaptă spre conținutul individualului, spre general. Percep pe Callias, dar gândesc în el „omul". În individual, universalii formează o ierarhie care ne duce la universalul ultim, „indivizibil".

[255] Cum vedem, Aristotel socotește drept o evidență că metoda pentru cunoașterea „primelor principii", care servesc demonstrației, este *inducția* (ἐπαγωγή). Generalul este dezvăluit prin percepția individualului.

Deoarece printre facultățile intelectului[256], cu ajutorul cărora cunoaștem adevărul, unele sunt totdeauna adevărate, iar altele sunt expuse erorii, de exemplu opinia și raționamentul, în timp ce știința și intelectul intuitiv sunt totdeauna adevărate, deoarece nici o altă facultate, în afară de intelectul intuitiv, nu este mai exactă decât știința, urmează că nu există o știință a principiilor[257]. De asemenea, trebuie să avem în vedere că principiile sunt mai sigure decât concluziile demonstrației și că orice știință se fundează pe principii. Deoarece totuși numai intelectul intuitiv este mai adevărat decât știința, principiile sunt obiectul intelectului intuitiv. Aceasta este adevărat și din motivul că demonstrația nu este principiul demonstrației, deci nici știința nu este principiul științei. Dacă, în afară de știință, nu posedăm nici o altă facultate de a cunoaște adevărul, intelectul intuitiv trebuie să fie principiul științei[258]. Astfel, intelectul intuitiv este principiul pricipiului științei, întocmai cum totalitatea științei este într-un raport asemănător cu totalitatea lucrurilor[259].

---

[256] „Intelectul" sau „inteligența" traduce termenul grec de νοῦς, aproape identic ca înțeles cu experiența. Aristotel vorbește de „facultățile" (ἕξεις) intelectului. Printre aceste facultăți el distinge două grupe: 1) unele, deși în genere ne oferă adevăruri, sunt totuși expuse erorii, „ignoranței", așa sunt „opinia" (δόξα) și „raționamentul" (λογισμός); 2) altele sunt totdeauna adevărate: „știința" (ἐπιστήμη) și „intelectul intuitiv" (νοῦς). Că „opinia" se deosebește de „știință" în *Analitica secundă* a fost subliniat adesea, mai ales în cartea I, 30; că și raționamentul este expus erorii s-a cercetat în capitolele 16–18. Că „știința" nu se înșală niciodată este, de asemenea, o convingere a lui Aristotel, ca doctrinar al demonstrației, al „apodicticii". El nu împărtășește totdeauna o asemenea concepție rigidă despre știință. Matematica, nu biologia, i-a inspirat convingerea apodicticității. Adăugarea, alături de știință, a intelectului intuitiv sau a intuitiei intelectuale (νοῦς) ne dezvăluie un reziduu al platonismului inițial din formarea filozofică a lui Aristotel. Intelectul intuitiv este chiar mai sigur decât știința.

[257] Dacă nimic nu este mai exact decât intelectul intuitiv, dacă știința este numai demonstrație, nu intuiție, știința nu este intuitivă, dar principiile demonstrației sunt cunoscute intuitiv, nu demonstrativ, și de aceea nu există o știință a principiilor.

[258] Dacă principiile sunt cunoscute numai prin intelectul intuitiv, nu există nici demonstrație, nici știință a principiilor. Intelectul intuitiv (νοῦς) este principiul științei, sau „principiul principiului".

[259] Dacă știința presupune principii și dacă aceste principii sunt cunoscute cu certitudine de intelectul intuitiv, acesta este „principiul principiului științei", așa cum știința în genere este principiul tuturor cunoștințelor științifice.

Ca observație finală, trebuie subliniat că Aristotel, pentru a sprijini inducția, metoda de a descoperi universalul, principiul, recurge la o nouă metodă, superioară inducției, la intelectul intuitiv. Inducția nu prezintă suficiente garanții de a furniza științelor principii evidente prin ele însele, superioare demonstrației. În acest capitol se întrețes motivul empirist, inductiv, al lui Aristotel cu motivul rationalist, deductiv și intuiționist al lui Platon. Asupra lui νοῦς Aristotel se pronunță mai puțin avar în *De anima*, ca și în alte locuri. Noțiunea de νοῦς este poate cea mai importantă, dar și cea mai obscură din filozofia aristotelică.

TOPICA

INTRODUCERE

A. ORIGINEA ȘI STRUCTURA TOPICII

I. Gândirea antică cunoaște două logici: analitica și dialectica

Cele două *Analitici* — *Analitica primă* (teoria silogismului) și *Analitica secundă* (teoria silogismului demonstrativ) — pregătite de *Categorii* (teoria noțiunilor celor mai generale) și de *Despre interpretare* (teoria judecății) nu reprezintă întreaga logică aristotelică. Reamintim că Aristotel nu întrebuințează termenul de „logică" pentru a desemna teoria gândirii discursive (dianoetice) în genere, așa cum obișnuiește vocabularul modern, ci pe cel de „instrument" (organon) al științei. El rezervă termenul de „logică" pentru a defini a doua latură a *Organonului*, a doua parte a gândirii dianoetice, pe care Stagiritul o numește *Topica*, termen care nouă nu ne mai spune aproape nimic, sau *Dialectica*, termen care, dimpotrivă, și nouă ne spune mult, fiindcă încă de-atunci el s-a impus ca expresia unei a doua logici, întregitoare necesară a silogisticii, a „logicii formale".

Aristotel a denumit *Analitică* și *Dialectică* cele două fețe ale gândirii discursive și astfel a consacrat o distincție fundamentală a întregii gândiri antice. Logica antică este mai complexă decât se admite în genere. Ea are un câmp de cercetare mai vast decât cel al *Analiticii* sau silogisticii, fiindcă cuprinde toate formele care fac inteligibilă, rațională ființa, forme exprimate prin termenul de dialectică. Logica antică trebuie să fie înțeleasă în fizionomia sa complexă, în legăturile complicate dintre *Analitică* („logică formală") și *Dialectică*. Acestea se dezvoltă în Antichitate și, în parte, chiar și în Evul Mediu în cea mai strânsă legătură una cu alta. Aristotel codifică cele două mari funcții ale logicii antice și, de aceea, istoria logicii antice este istoria logicii aristotelice. El a realizat primul tratat de logică, diferențiind *Analitica* și *Dialectica* și dând precădere *Analiticii* în ce privește puterea concludentă. Înaintașul și multă vreme îndrumătorul său, Platon, confundă încă *Analitica* cu *Dialectica*, dând întâietate acesteia din urmă, iar ulterior lui Aristotel; școala stoică procedează la fel, adică reduce logica la dialectică, cu deosebirea considerabilă că elementele dialecticii nu mai sunt *ideile* platonice, ci *indivizii* aristotelici. Logica aristotelică și logica stoică sunt cele două logici rivale ale gândirii vechi și apoi ale întregii gândiri europene.

Fără Dialectică și fără opoziția ei față de Analitică nu putem reconstitui istoric logica antică, întocmai cum nu putem înțelege întreaga filozofie veche fără opoziția dintre Parmenide și Heraclit. *Analitica* s-a născut din *Dialectică*, din discuție, controversă, din arta de a argumenta, din acea suplețe a gândirii care se mlădiază după natura complexă a lucrurilor. Ea reprezintă exigența mai stringentă a științei demonstrative, a adevărului necesar, recunoscând *Dialecticii* un rol pe care îl vom vedea îndată. Dacă *Analitica* este doctrina științei, a necesarului, *Dialectica (Topica)* este doctrina probabilului, a plauzibilului, a unei gândiri mai puțin rigide și mai puțin inflexibile, mai aproape de mișcarea concretă a lucrurilor. Interpreți mai vechi sau mai noi ai gândirii antice au constatat ca un fapt, existența în filozofia lui Aristotel a celor două logici. Dar interpretarea faptului poate fi diferită. Dacă prin a doua logică, adică prin dialectică, se înțelege o logică paralelă celeilalte și fără legătură cu ea, Aristotel nu admite o astfel de dialectică. *Analitica* și *Dialectica* sunt solidare și interdependente. Dialectica este și sistematic, nu numai istoric, o pregătire a *Analiticii* și un auxiliar al acesteia, ori de câte ori *Analitica* nu poate ajunge până la necesar și demonstrativ. Totodată

Dialectica corectează, îndulcește intransigența demonstrației și a necesarului; ea face gândirea mai corespunzătoare bogăției lucrurilor și, de aceea, cum vom vedea pe larg, ea se servește mai ales de inducție, ca și celelalte științe ale naturii.

Analitica oferă o cunoaștere adecvată și necesară a realului, dar ea nu exclude o altă cunoaștere care o pregătește și, la nevoie, îi ține locul. Astfel, cunoașterea este un efort de a atinge, printr-o etapă pregătitoare, compensatorie și relativă, absolutul, realitatea însăși. *Probabilitatea* dialecticii deschide calea Necesarului, Adevărului imutabil, și chiar îi ține locul acolo unde Necesarul nu a fost încă atins. Aristotel, în opoziție cu Platon, face să iasă știința din „opinie" și „experiență", pe scurt, din inducție și dialectică, cum vom cunoaște explicit în *Topica. Dialectica* este, la Aristotel, înrudită cu *Retorica,* fiindcă amândouă renunță la strîngența și necesitatea *apodicticii,* al cărei model este geometria. Retorica este arta triplei oratorii: deliberative, judiciare și epidictice (de elogiu și blam) și ca atare este corelativa, un fel de revers — Aristotel o numește „antistrofa" — Dialecticii (*Retorica* I, 1, 1354 a). *Dialectica* este arta controversei, a argumentării pentru și contra în chestii generale. De aceea, Aristotel încorporează logicii numai *Dialectica,* nu și *Retorica.* Mai târziu însă școlile de retorică, cele mai durabile școli ale antichității, vor anexa *Dialectica* sau *Topica.*

Topica se prezintă ca un rezumat al întregii logici aristotelice. Ea tratează despre toate formele de gândire: noțiune, judecată, silogism, inducție, într-o lumină nouă, dezvoltând totodată probleme cercetate paralel în *Analitică,* mai ales problema definiției și a inducției. Definiția ocupă aproape întreaga Carte a II-a a *Analiticii secunde,* iar inducția se întâlnește și în *Analitica primă* (II, 23) și în *Analitica secundă* (II, 19). Problema definiției, dezvoltată pe larg în *Topica,* este implicată în celelalte trei predicabile, în afară de definiție, în noțiunile de *propriu, gen* (inclusiv *diferența* producătoare de specie) și *accident,* iar problema inducției, din nefericire, tratată și aici cu zgârcenie, este pusă de scopul și utilitatea dialecticii. Termenul de *Topica,* de mult ieșit din uz, a dat titlul operei, fiindcă el desemnează „locurile" (*topoi*) sau aspectele generale și comune, acele „cuiburi de columbar", cum le numește istoriograful aristotelic W. D. Ross[1], sub care se diferențiază, în

[1] W. D. Ross, *Aristote,* Paris, Payot, 1930, p. 86

argumentare, cei patru predicabili. Noi vom folosi termenul „loc comun" [*locus communis*] cum de altminteri s-a tradus uneori în limba latină cuvântul de τόπος. Determinarea locului ca fiind „comun" nu este o banalizare, o trivializare, cum se înțelege astăzi „locul comun", ci este o precizare necesară, pe care însuși Aristotel o recunoaște, de exemplu, în Cartea a VII-a, 4, unde vorbește de „loc comun și puternic" (κοινός καὶ ἐνεργός τόπος).

Dacă autenticitatea *Topicii* nu a fost pusă la îndoială, în schimb compoziția ei constituie si astăzi o problemă filologică și filozofică. Judecând după conținutul ei, opera (în opt cărți variabile ca dimensiune) a suferit remanieri și dezvoltări, așa încât se poate vorbi de cele două părți ale ei. Partea cea mai veche se ocupă de „locurile comune" (cărțile II–VII) ; sunt adăugate începutul și sfârșitul (cărțile I și a VIII-a), precum și capitolele din cartea a VII-a, ca și alte pasaje mai scurte din alte cărți. Semnificativ este că în cărțile II–VII nu se folosesc termenii de raționament (συλλογισμός) și raționare (συλλογίζεσθαι) în sensul tehnic întrebuințat în *Analitici*, ci în sensul general, popular, de raționare. Se admite astăzi că această parte este originară și că a fost redactată de timpuriu, poate chiar în cadrul Academiei platonice, pentru a servi ca scurt manual de argumentare, cum ne arată și folosirea frecventă a termenului platonic de „participație" (μέθεξις), respins mai târziu de Aristotel. În schimb, cartea I, care este o introducere, se ocupă de chestiuni principiale și, între altele, dă silogismului o definiție identică cu aceea din *Analitica primă* I. 1, 24 b, iar cartea a VIII-a este un fel de concluzie, având ca temă regulile practice ale artei de a argumenta.

Topica ne face să cunoaștem un alt Aristotel decât acel pe care l-am cunoscut în *Categorii*, *Despre interpretare* și mai ales în cele două *Analitici* — un Aristotel mai puțin riguros și exigent, mai variat și chiar mai îndrăzneț, un Aristotel care îndrumă mai mult în aplicarea practică a Științei, în descoperirea faptelor, în adaptarea gândirii la realitatea schimbătoare. Impresia generală a *Topicii* este nu numai suplețea excepțională a autorului în mânuirea dialecticii, ci nu mai puțin, ceea ce se trece cu vederea în genere, victoria de timpuriu a Asclepiadului, a omului de știință asupra filozofului platonic. Este vrednică de luat în seamă declarația sa, asupra căreia vom reveni, că „universalul este obținut de cele mai multe ori prin inducție sau prin similitudine" (*Topica* VIII, 8, 160 a, la sfârșit). În *Topica* domină metoda inductivă cu

dibuielile și căutările ei, și în acest sens avea dreptate marele comentator al operei aristotelice, mai ales al *Organon*-ului, Alexandros din Afrodisias, să scrie: „dialecticianul procedează inductiv" (ὁ ἐπακτικὸς διαλεκτικός).

Scopul *Topicii* este formulat răspicat la începutul operei: „Scopul tratatului nostru este de a găsi o metodă prin care putem argumenta despre orice problemă propusă, pornind de la propoziții probabile, și prin care putem evita de a cădea în contradicție, când trebuie să apărăm o argumentare". Fraza aceasta relevă, în primul rând, că tratatul urmărește să determine metoda dialecticii, a doua mare metodă logică, alături de metoda demonstrativă, de apodictică. Aristotel, în ultima carte, declară că nu numai apodictica sau silogistica demonstrativă, ci și dialectica au fost constituite metodic printr-o îndelungă și instovitoare cercetare, fiindcă în elaborarea sa nu a fost ajutat de modele, de alte încercări. „Așadar, deoarece, în ce privește această artă, nu ni s-a transmis nimic de la înaintași, vom încerca noi înșine să dezvoltăm unele considerații" (*Topica* VIII, 5, 159 a). O declarație asemănătoare este consemnată la sfârșitul *Respingerilor sofistice:* în ce privește *Retorica,* Aristotel recunoaște că nu i-au lipsit modele, că predecesorii au elaborat sistematic problemele unui domeniu atât de prețuit de greci, dar în ce privește apodictica și dialectica (topica), el declară că l-au costat „multă osteneală" (*Respingerile sofistice* 34, 184 a–185 b).

Aristotel asociază *Retorica* cu *Dialectica,* cum asociază *Dialectica* cu *Apodictica.* „Retorica este reversul (ἀντίστροφος) dialecticii, căci amândouă se referă la chestiuni comune tuturor oamenilor, fără să presupună vreo știință specială" (*Retorica* I, 1, începutul). Retorica este „tehnica discursurilor" (τέχνη τῶν λόγων); dialectica este tehnica discuțiilor, este un ghid în arta controversei, a argumentării. (Th. Gomperz numește *Topica* „un manual de dialectică militantă"[2].) Retorica are trei genuri, și numai trei genuri, după cum se referă la viitor, dând un sfat — genul deliberativ, sau la trecut, apărând sau acuzând un învinovățit — genul judiciar, sau la prezent, elogiind sau blamând o persoană și faptele sale — genul epidictic. Retorica este o „ramură", o „secție" a dialecticii, fiindcă amândouă urmăresc să obțină prin cuvânt o convingere (πιθανόν), să „persuadeze", fiecare însă cu alte mijloace. Retorica apelează la pasiunile auditorului, dialectica — la silogism și inducție, independent

[2] Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce,* vol III, 1910, p. 58.

de pasiuni, fiindcă ținta ei este să facă să triumfe o convingere prin discuție.

II. Dialectica la Socrate, Platon, Euclid din Megara și Aristotel

Dialectica nu poate fi despărțită de apodictică, de știință. Probabilitatea dialecticii presupune adevărul, necesitatea științei. Geneza dialecticii ne demonstrează constituirea dialecticii în strânsă legătură cu știința specială. Până la Aristotel, titlul de dialectician era revendicat, în sensuri diametral opuse, de o parte, de Platon, de altă parte, de megarici, adică de acei discipoli ai lui Socrate adunați în jurul lui Euclid din Megara, celebri prin capacitatea lor „eristică", combativă până la sofistică. Dar câtă deosebire între dialectica platonică și dialectica megarică, cu toate că amândouă purcedeau din izvorul socratic. Aristotel, în *Metafizica* (cartea I, 6, 987 b 32 și XIII, 4, 1078 b, 25), afirmă că înainte de Socrate și Platon, dialectica era necunoscută, deși tot el, după spusele lui Diogenes Laertios (*Viețile și doctrinele filozofilor* VIII, 57, IX, 25), afirmă că eleatul Zenon este făuritorul metodei dialectice. În cele din urmă, el își atribuise sieși adevărata fundare a dialecticii, cea ce este în bună parte un adevăr istoric, fiindcă, pe cât se pare, n-a existat anainte de el un tratat despre metoda dialectică.

Pentru Platon dialectica este totuna cu metoda „științifică", deci și „filozofică", singura cale spre adevărul absolut. Dialecticianul este gânditorul „sinoptic", atotcuprinzător, fiindcă prin întrebare și răspuns, prin dialogare (διάλεξις), el ajunge să cunoască articulațiile ierarhice ale Ideilor, ordinea suitoare și coborâtoare a universalului, de la universalii supremi până la universalii concreți, speciile, cele mai aproape de indivizii sensibili. Dialecticianul a străbătut continentul suprasensibil al Ideilor. Așadar, Platon denumește „dialecticieni" și „filozofi" numai pe adepții doctrinei sale. În opoziție cu școala platonică se formează în jurul lui Euclid din Megara o grupare care vrea să mențină sensul orginar al dialecticii socratice: dialectica este metoda de discuție combativă, de eristică (ἐριστικός = iubitor de luptă verbală, de controversă), de aceea adepții lui Euclid s-au numit nu numai megarici, ci și eristici și dialecticieni. Diogenes Laertios (II, 106) susține că megaricul Dionysios din Halcedon a dat cel dintâi megaricilor numele de „dialecticieni" și el însuși este cunoscut sub acest nume. Când mai târziu Ariston din Chios, apoi Epicur și elevul său Metrodor au redactat scrieri *Contra dialecticienilor*, ei au cuprins sub acest nume pe megarici. După dispariția școlii

megarice, denumirea de „dialectică" trece asupra a două alte școli care cultivau subtilitățile „dialectice": a) școala stoică, datorită lui Crisip care denumește „dialectică" ceea ce noi numim logică și teoria cunoașterii; b) școala nouă academică a lui Arcesilau, Carneade și mai ales a elevului lor Clitomach (aceștia sunt numiți „dialecticieni" de Cicero și Sextus Empiricus)[3].

Între dialectica, metodă riguroasă, cel puțin în intenție, a lui Platon, și dialectica, metodă eristică, pur combativă, rareori cu profunzime, a megaricilor, Aristotel, „omul măsurat până la exces", face din dialectică o disciplină intermediară între metoda științifică riguroasă și rigidă, „demonstrația" silogistică a *Analiticilor,* sistematizată mai întâi de el, și metoda eristică, pur combativă a megaricilor. Aristotel știe să deosebească eristica de sofistică. Silogismul eristic este un adevărat silogism, dar un silogism care are premise numai aparent probabile (*Topica* I, 1, 100 b); „silogismul" sofistic nu este un silogism, fiindcă nu respectă regulile silogismului. Prin stricta deosebire a dialecticii de eristică, Aristotel se apropie de învățătorul său, Platon, dar nu este în acord cu el în ce privește caracterul științific al dialecticii. Metoda dialectică, după Aristotel, nu este deci științifică, dar ea ajută știința în operațiile ei pentru a ajunge la rezultate riguroase. În lunga sa ucenicie în sânul Academiei platonice, Aristotel s-a familiarizat cu dialectica și, cum scrie Werner Jaeger, a manifestat în dialogurile scrise în acea vreme, dar pierdute cu excepția câtorva frânturi, o „predilecție pentru așa-numita dialectică"[4].

III. Apodictica și dialectica lui Aristotel

Deosebirea dintre dialectică și eristică va reieși mai pronunțat, după ce vom cunoaște deosebirea pe care o face Aristotel între dialectică și apodictică (știința demonstrativă). În ce privește metodologia cea mai generală, nu există nici o deosebire între ele: amândouă pun la contribuție cele două mari procedee de cunoaștere: silogismul (raționamentul deductiv) și inducția (*Topica* I, 12). Există deci un silogism apodictic (*Analitica secundă*) și inducția apodictică (îndeosebi,

[3] Pauly — Wissowa, *Real-Encyclopädie*, Bd. V, 1905, pp 320–321, articolul *Dialektiker*.

[4] Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923, p. 45.

Analitica primă II, 23) și un silogism dialectic și o inducție dialectică (*Topica*). Acestea completează pe cele dintâi — între ele se țese o interdependență continuă spre folosul și propășirea cunoașterii umane. O notă proprie dialecticii se întâlnește la judecată, la „premisă". Premisa sau propoziția dialectică este o propoziție *interogativă* (*Topica* I, 10, 104 a), o întrebare (ἐρώτησις) care așteaptă un răspuns. În cartea a VIII-a se cercetează regulile interogării, ale anchetei, în care Aristotel recunoaște posibilitatea de a primi în dialectică și premise necesare, obținute fie prin silogism, fie prin inducție, dar el nu se sfiește de a recomanda și întrebuințarea stratagemelor, a tertipurilor, a arguțiilor, pentru ca respondentul să nu observe temeiul necesității silogistice sau inductive. Dar nu orice propoziție interogativă este o propoziție dialectică. Așa, de exemplu, nu este dialectică întrebarea: „ce este omul?" sau „în câte sensuri este luat binele?" (*Topica* I, 10 și VIII, 2, 158 a). Întrebarea dialectică este o alternativă la care se răspunde prin *da* sau *nu*, este deci o propoziție în care răspunsul constă într-o argumentare *pentru* sau *contra* uneia sau alteia din alternative. „Propoziția dialectică este aceea la care se poate răspunde printr-un *da* sau *nu*, ceea ce nu este cazul cu propozițiile citate mai sus" (*Topica* VIII, 2, 158 a). Așadar, propoziția dialectică cuprinde o opoziție contradictorie, o alternativă, din care trebuie să alegem una din cele două părți.

Răspunsul, adică alegerea alternativei, constituie *o problemă dialectică*, căreia îi urmează dezbaterea discuției. *Propoziția* este aceea „din care" (ἐξ ὧν) se argumentează, iar *problema* este aceea „despre care" (περὶ ὧν) se argumentează. „Problema dialectică este un obiect de cercetare, al cărei scop este sau de a alege și de a evita ceva, sau de a descoperi adevărul și a cunoaște, aceasta fie direct, fie ca ajutor la o altă chestiune de acest fel" (*Topica* I, 11, începutul). Așadar, problemele îmbrățișează toate domeniile practice și teoretice, fie pentru soluționarea problemei însăși, fie pentru a ajuta soluționarea altei probleme. Aristotel întrebuințează și expresia de „teză" (θέσις) pentru a desemna o „opinie paradoxală" (ὑπόληψις παράδοξος), adică o propoziție împotriva opiniei comune, dar „susținută de un filozof cunoscut", de exemplu, că „totul este mișcare" (Heraclit). Teza însăși este și o problemă, dar nu orice problemă este și o teză, o luare hotărâtă de poziție, fiindcă există probleme care nu exprimă o opinie într-un sens sau altul. În cele din urmă, Aristotel recunoaște uzul din vremea sa de a confunda teza și

problema. „În prezent, sunt denumite teze toate problemele dialectice" (*Topica* I, 11, 104 b). Aristotel constată, cu obișnuitul său bun-simț, că nu orice propoziție poate fi o problemă sau o teză dialectică. Există propoziții care sunt prea evidente sau prea absurde pentru a fi supuse examinării, discuției. Sunt dialectice numai propozițiile care ridică dificultăți și solicită o discuție pentru sau contra.

Discuția se desfășoară între doi interlocutori: unul (întrebătorul) întreabă și atacă răspunsul altuia, celălalt (respondentul) răspunde și apără răspunsul său. Trebuie să se noteze că cel ce întreabă nu este elevul, iar cel ce răspunde nu este profesorul, ci cel ce întreabă este acel care posedă o superioritate de cunoștințe, iar cel ce răspunde este acel care va fi supus probei, examenului sau controlului. Întreaga discuție este condusă de cel care întreabă, în consecință el atacă răspunsul, alegerea problemei, a tezei; el este oponentul, iar cel care răspunde apără răspunsul, teza, este defendentul. Procesul dialectic se mișcă între două acțiuni: a dovedi ceva, a stabili ceva (κατασκευάζειν) și a răsturna, a distruge, a respinge poziția cuiva (ἀνασκευάζειν). Esențialul în controversa dialectică nu este stabilirea unei teze, ci respingerea ei, nu este *poziția*, ci *opoziția*. Grija principală a celui ce atacă este de a fi coerent în gândire, de a nu se contrazice. În cea mai mare parte a *Topicii* (II–VII), termenul de raționare (συλλογίζεσθαι) este înlocuit cu cei doi termeni de mai sus: a stabili și a respinge un enunț, o teză.

Am ajuns acum la o însemnată determinare a conținutului dialecticii, o determinare care este cuprinsă în fraza de mai sus în care se enunță scopul dialecticii. Propoziția dialectică este *probabilă* (ἔνδοξον), în timp ce propoziția apodictică este *necesară*. Dacă necesarul este confundat cu adevărul, cum Aristotel înțelege să facă uneori, atunci probabilul se opune și adevărului (*Analitica primă* II, 16, 65 a, la sfârșit), unde se opune ceea ce este „potrivit adevărului" (κατὰ ἀλήθειαν) apodicticii lui, cu ceea ce este „potrivit opiniei" (κατὰ δόξαν) dialecticii. Aristotel nu are disprețul lui Platon față de opinie (δόξα) și față de „opinabil" sau „probabil" (ἔνδοξον). El a înțeles de timpuriu că știința trebuie să se mulțumească, cel puțin provizoriu și de nevoie, cu probabilul, care este o etapă spre adevăr, deci este și el o cunoaștere a realității. Uneori, Aristotel confundă chiar „opinia" cu „știința", așa încât nu mai putem deosebi opinia de experiență și de știința fundată pe experiență. Se știe că, pentru Aristotel, experiența luată în sensul cel mai general este izvorul științei, fiindcă ea

este principiul și fundamentul cunoașterii. De aceea *doxa* are în vocabularul atât de suplu al lui Aristotel aproape același sens cu *hypolepsis*, cu concepție, convingere, supoziție, credință în genere, care de obicei are ca specii: opinia și știința. Dar Stagiritul întrebuințează în *Organon* și expresia înrudită de εἰκός, care înseamnă *verosimil, conjecturabil*, iar în operele științifice și expresia de εὔλογος, în sensul de *admisibil, rațional, în acord cu experiența*. Cum se constată ușor, Aristotel dispune de un vocabular bogat pentru a desemna cunoștința care nu posedă necesitatea apodicticii și se mulțumește cu probabilitatea dialecticii.

Așadar, raționamentul dialectic are ca punct de plecare premise *probabile*. Dar ce înțelege Aristotel prin cunoaștere probabilă? Definiția ne surprinde prin formularea ei vagă, cu toată străduința lui Aristotel de a aduce precizări prin crearea de specii tot mai limitate. „Sunt *probabile* premisele care sunt acceptate sau de toți, sau de majoritate, sau de cei înțelepți, iar dintre cei înțelepți, sau de toți, sau de majoritate, sau de cei mai de seamă" (*Topica* I, 1, 100 b). Ultima specie se poate reduce la un exemplar excepțional, ca în cazul unei „teze", adică a unei „opinii paradoxale", cum este teza lui Parmenide sau, după Aristotel, și a lui Heraclit. Din cauza formulării ei, definiția aristotelică a probabilului poate justifica interpretări parțiale. O. Hamelin identifică probabilul cu ceea ce este primit pe temeiul autorității și, ca atare, este obiect de credință. Nu putem primi această interpretare. O poziție probabilă în sensul de acceptată prin încredere într-o autoritate nu poate fi obiect de dispută. Ea este susținută sau respinsă fără discuție. Primirea unei teze pe temeiul autorității celui ce a stabilit-o este o probabilitate extrinsecă: primesc o propoziție fiindcă este crezută de toți (criteriul consimțământului universal), ceea ce este un caz destul de rar, sau de majoritate, sau de cei mai înțelepți, fie toți, fie majoritatea lor, fie cei mai de seamă. Dar există și o probabilitate intrinsecă, obiectivă, acea care se fundează pe motive scoase din experiență, din realitate, pe motive solide, dar nu cu totul constrângătoare. În orice caz, Aristotel, în cartea a VIII-a, 9, a *Topicii*, ne cere să respingem orice propoziție neprobabilă. „El (cel care răspunde — n.n. M.F.) va evita să îmbrățișeze o ipoteză neprobabilă. O ipoteză poate fi neprobabilă în două feluri: întâi, când din ea rezultă propoziții absurde, ca, de exemplu, propoziția că totul se mișcă sau că nimic nu se mișcă, al doilea, când exprimă propoziții imorale, contrare conștiinței normale, ca, de exemplu, afirmația că plăcerea este binele

și că este mai bine a face nedreptăți decât a suferi nedreptăți". Cum vom vedea, probabilitatea se fundează pe posibilitatea de a discuta pentru și contra, pe împrejurarea că propoziția probabilă nu exclude de la început opoziția, contradicția, deci și îndoiala. De aceea dialectica este nu numai „logica probabilului", ci și logica *aporeticului*, este domeniul „aporiilor", al dificultăților, al „îndoielilor".

Se poate încerca o apropiere a propoziției probabile, primită de toți oamenii, față de „simțul comun" prezent în teoria filozofului scoțian Thomas Reid. Între dialectica lui Aristotel și filozofia „simțului comun" a lui Reid există numai o vagă analogie. Pentru Reid, există propoziții primite nemijlocit și crezute nu numai fiindcă sunt universale, ci și fiindcă sunt înnăscute în orice om și evidente prin ele însele; ca atare, ele sunt la adăpost de atacurile îndoielii. Dimpotrivă, pentru Aristotel care neagă ideile înnăscute, nu numai că propozițiile probabile nu sunt adevăruri prime, axiome, ci ele sunt, prin chiar natura lor probabilă, supuse examenului critic, procedeului „peirastic" sau de control. Aristotel consideră „înțelepciunea poporului", sau a unora din oamenii de știință ca punct de plecare, ca o materia primă, pentru a ajunge la adevăr prin confruntarea ideilor, prin dispută, controversă și examen critic.

Al doilea caracter al dialecticii, în contrast cu știința *apodictică*, este universalitatea obiectului ei față de natura specială și particulară a obiectelor științifice. Există o singură dialectică; există însă mai multe științe. Universalitatea dialecticii are ca revers probabilitatea propozițiilor sale. Formulele prea generale par că se înstrăinează de realitate și de aceea ele înclină rațiunea, dar nu o conving. Aristotel numește propozițiile dialectice, universale, și „logice", pentru a le distinge de cele „fizice", speciale. Nu trebuie să trecem cu vederea că „filozofia primă", „ontologia", are ca obiectiv problemele cele mai generale și că de aceea metoda „filozofiei prime" este metoda dialectică, examinarea tezelor și antitezelor, a „aporiilor". Ne-am înșela însă dacă am afirma că, pentru Aristotel, generalitatea cunoașterii este totdeauna probabilă. Uneori, el susține că o propoziție, de exemplu, o axiomă geometrică, este cu atât mai certă și necesară cu cât este mai generală. Universalitatea garantează, cel puțin uneori, adevărul de nezdruncinat, chiar și în dialectică. Ce este mai universal, pentru filozoful nostru, decât principiul contradicției, care totuși este fundat pe cale dialectică, pe calea respingerii într-un examen critic (*Metafizica* IV, 4)? Mai trebuie adăugat că generalitatea dialecticii

nu este pur formală, cum interpretează comentatorul J. H. v. Kirchmann. Nic măcar *Analitica primă* nu este un pur formalism al gândirii, în sensul dat de Kant și de urmașii lui, încrezători în superioritatea logică a formei, și cu atât mai puțin *Topica*. În această operă se amestecă considerații foarte generale și constatări concrete, obținute inductiv și foarte aproape de practica vieții. La drept vorbind, caracterul probabil al propozițiilor dialectice nu rezultă din conținutul lor care poate fi concret, adevărat și necesar, ci din împrejurarea că regula generală se aplică la cazuri particulare, deci, din adaptarea imperfectă a universalului la individual, a abstractului la concret. În puține cuvinte, nici unul dintre cele două caractere ale propoziției dialectice sau topice nu trebuie înțeles în chip absolut. Nici probabilitatea, nici generalitatea propozițiilor ei nu fac din dialectică o doctrină neștiințifică.

IV. Elementele dialecticii: cei patru predicabili

Că probabilitatea și generalitatea propoziției dialectice nu are ca efect înlăturarea dialecticii din *Organon*, din doctrina instrumentelor științifice, se constată ușor din rolul pe care îl au în *Topica* ceea ce scolasticii au numit *predicabilii* (κατηγορούμενα), spre deosebire de *predicamente* (κατηγορήματα) sau *categorii*, cercetate în tratatul *Categorii*. Cât de înrudite sunt, din acest punct de vedere, cele două lucrări, *Categoriile* și *Topica*, ne dovedește faptul că neoplatonicul Porphyrios, în celebra sa *Introducere* (Εισαγωγή) la *Categoriile* aristotelice tratează drept categorii cele „cinci voci" (πέντε φωναί = *quinque voces*), adică cei cinci *predicabili*, care au provocat nesfârșita dispută scolastică a universaliilor. Așadar, „categoriile" de care se ocupă Porphyrios nu sunt cele zece categorii, în frunte cu substanța, cunoscute din primul volum al *Organon*-ului[5], ci sunt cei cinci predicabili ai *Topicii*: genul (γένος), diferența (διαφορά), propriul (ἴδιον), specia (εἶδος) și accidentul (συμβεβηκός), care servesc să dea definiția (ὅρος, ὁρισμός) lucrurilor. În *Topica*, predicabilii sau termenii dialectici sunt la început trei, apoi patru, care nu coincid întru totul cu cei cinci ai lui Porphyrios. Aristotel așază în primul rând *propriul*, apoi *definiția*, care este o diferențiere a propriului, *genul*, în sfârșit, *accidentul*.

[5] Aristotel, *Organon I (Categorii, Despre interpretare și Analitica primă)*.

Avea oare dreptate Porphyrios să numere *specia* printre predicabili? W. Ross este de părere că Porphyrios s-a încurcat în acești termeni predicabili și de aceea a făcut din specie, care este totdeauna un subiect, un predicat. O atare obiecție s-ar putea adresa mai degrabă lui Aristotel însuși, care a făcut din substanța individuală o categorie, un predicament, în vreme ce ea este totdeauna subiect, substrat al predicatelor. Cum vom vedea, însuși Aristotel vorbește de „diferență specifică" (εἰδοποιός), deci de specia produsă de adăugarea diferenței la un gen. De asemenea, nu se poate contesta că „specia" este un predicabil, findcă ea este exprimată totdeauna printr-o definiție, care este principalul predicabil. Porphyrios s-ar fi înșelat dacă ar fi numărat printre predicabili și definiția, alături de gen, diferență și specie.

Cum a ajuns Aristotel la teoria predicabililor? Logica, sprijinită pe gramatică, a luat ca punct de plecare propoziția, care este compusă din subiect („nume") și predicat („verb"). Subiectul este determinat de predicat, iar determinarea subiectului de către predicat este atât de strânsă, încât subiectul și predicatul sunt convertibile, și de aceea predicatul este ceva „propriu" subiectului, numai acestui subiect. „Propriul" are în *Topica*, cel puțin la început, un îndoit înțeles. El găsește o primă formă a sa în definiție. Dacă subiectul și predicatul se convertesc unul în locul altuia, întrucât predicatul exprimă esența subiectului, atunci predicabilul este *definiția*, care este preocuparea de căpetenie a dialecticianului, cum a fost și a omului de știință (*Analitica secundă*). Nu trecem cu vederea deosebirea dintre Dialectică și Apodictică (*Analitica secundă*) în ce privește semnificația definiției. În Apodictică domină noțiunea de cauză, în timp ce în Dialectică domină definiția, iar despre cauză aproape că nu se vorbește.

O dată ce definiția s-a diferențiat din *propriu*, acesta rămâne o determinare care aparține numai subiectului și de aceea se reciprochează cu el, rămâne o proprietate" în sensul absolut al termenului. Aristotel stăruie mult asupra „propriului" care, pentru noi, nu se mai deosebește apreciabil de „esențial", deși ar merita să i se respecte nuanța sa față de definiția esenței.

Dar predicatul poate avea o sferă mai largă decât aceea a subiectului și atunci el nu se mai convertește cu subiectul, ca la definiție și propriu. Predicabilul care nu se suprapune subiectului este sau *genul* (γένος) sau *diferența* (διαφορά). Că un *gen* cuprinde și alte subiecte decât cel

dat este ușor de înțeles. Genul are mai multe specii. Dar că și *diferența* este mai largă decât substratul dat este ceva mai greu de primit. Căci diferența „produce specia", iar specia este tocmai ceea ce convine subiectului dat și numai lui. Scopul definiției este de a adapta *diferența* (de exemplu, „muritor") la subiect (de exemplu „om"), după ce ea s-a adăugat *genului* (de exemplu, „animal"), diferențiindu-l specific. Deși genul și diferența se deosebesc de definiție și propriu prin sfera lor mai largă decât aceea a subiectului, ele sunt factorii constitutivi ai definiției, subliniind astfel rolul central al definiției în dialectică. *Topica* aduce deci necesare și importante dezvoltări ale teoriei definiției, așa cum este tratată în *Analitica secundă*. În sfârșit, există și un al patrulea predicabil: *accidentul* (συμβεβηκός) care, deși este și el mai larg decât subiectul dat (de exemplu, „colorat" sau „alb"), nu face parte din esența lui și deci nu este nici parte integrantă din definiție sau din propriu.

Predicabilii au fost scoși la lumină prin analiza propoziției, de aceea ei au un caracter logico-gramatical mai pronunțat decât *predicamentele* sau *categoriile*, care sunt, pentru Aristotel „genuri ale realului". Deosebirea dintre predicabili și categorii nu este atât de tranșantă, căci și predicabilii, cu tot caracterul lor abstract, nu sunt rupți de realitate, ci sunt dobândiți pe cale inductivă, prin observarea faptelor singulare. Ce legătură există între cele zece categorii și cei patru predicabili? În cazul că vom găsi legătura, ne vom întreba mai departe: stau cele două grupe de noțiuni în raport de coordonare sau de subordonare? Pentru Aristotel, cele două feluri de noțiuni generale nu sunt coordonate, ci subordonate (respectiv, supraordonate). În sfârșit, o ultimă întrebare: care grupă este supraordonată și care subordonată? Aristotel nu dă un răspuns explicit. În același capitol (9) al cărții I din *Topica*, predicabilii sunt la început subordonați categoriilor, fiindcă ei sunt „conținuți" într-o categorie sau alta. „Căci toate premisele formate prin cele patru noțiuni enunță sau o esență, sau o calitate, sau o cantitate, sau o altă categorie". În continuare, Aristotel subordonează categoriile predicabililor, fiindcă predicabilul principal, definiția care exprimă esența, poate conține orice categorie. „Este de la sine înțeles că ceea ce exprimă esența exprimă fie substanța, fie calitatea, fie orice altă categorie". Credem că aceasta este adevărata opinie a lui Aristotel în această chestiune: predicabilii sunt mai generali, mai „formali" decât categoriile, și ca atare ei pot fi considerați, în acord cu Porphyros, ca noțiunile cele mai generale și cele mai îndreptățite a

fi numite categorii. Predicabilii reprezintă definiția care este principiul oricărei științe, ca și al oricărei argumentări dialectice.

V. Instrumentele (ὄργανα) dialecticii și inducția

Predicabilii sunt scheletul dialecticii; orice premisă sau problemă intră într-unul din predicabili: o propoziție sau problemă exprimă o definiție, un propriu, un gen (inclusiv o diferență) sau un accident. Dar dialectica recurge și la alte puncte de vedere, care, sub raportul generalității, se situează după predicabili. Aceste noi puncte de vedere sunt numite de Aristotel „mijloace", „instrumente" (ὄργανα), nume care ne amintește de titlul întregii opere. Așadar, termenul de „organon" are la Aristotel trei sensuri: a) totalitatea lucrărilor de logică, deci instrumentul oricărei științe; b) instrumentul special al dialecticii; c) instrumentul ființei vii, mijlocul sau mijloacele de care ea se servește și de aceea este un „organism". „Instrumentele" dialecticii, deși sunt legate în special de ea, au o aplicabilitate mai generală, cum se va arăta îndată. Ele sunt de patru feluri: a) procurarea sau alegerea propozițiilor sau premiselor de orice natură care pot servi argumentării, aprovizionarea cu opinii probabile; b) elucidarea diferitelor sensuri ale cuvintelor folosite în argumentare; c) stabilirea de deosebiri între lucrurile care pot fi luate unul drept altul; d) descoperirea asemănărilor și identităților din lucrurile deosebite unul de altul. La drept vorbind, toate cele patru instrumente se reduc la primul: procurarea, alegerea de propoziții utile argumentării. Celelalte trei determină conținutul propozițiilor: fie deosebiri de sensuri ale cuvintelor sau de lucruri; fie asemănări și identități de cuvinte și de lucruri.

Propozițiile sunt de trei feluri: etice, fizice și logice (*Topica* I, 14, 105 b). Aceleași propoziții sunt considerate în filozofie „potrivit adevărului" (κατ' ἀλήθειαν), iar în dialectică „în raport cu opinia" (πρὸς δόξαν). Propoziția trebuie înțeleasă în accepția cea mai generală. „Așa, de exemplu, trebuie să afirmăm că știința opușilor este una și aceeași, apoi că este aceeași pentru contrari și pentru relativi. De asemenea, trebuie să subdividem aceste premise din urmă, atât cât îngăduie subdivizarea; de exemplu, că este una și aceeași știința binelui și a răului, a albului și a negrului, a recelui și a caldului, și tot așa mai departe" (*Topica* I, 14, sfârșitul). Despre importanța alegerii premiselor, Aristotel vorbește și în *Analitica primă* I, 30, la sfârșit, unde trimite la Dialectică,

recunoscând astfel prioritatea cronologică a *Topicii*. „În general, am explicat destul de bine cum trebuie să alegem premisele; am discutat această chestiune mai adâncit în tratatul relativ la dialectică".

Al doilea instrument dialectic — elucidarea deosebitelor sensuri ale cuvintelor — este tot atât de însemnat pentru spiritul și practica dialecticii. Îndeosebi, Aristotel analizează sensurile termenilor „a fi" și „același" (identitate), la el, termeni solidari (vezi cartea I, 7 și începutul cărții a VII-a). Oriunde se practică diferențierea sensurilor se aplică metoda dialectică. Elucidarea sensurilor diferite ale unor termeni filozofici importanți este o sarcină obișnuită și inevitabilă a filozofiei și de aceea această disciplină fundamentală, deși năzuiește și ea, ca orice știință spre apodictic, nu se poate lipsi de serviciile dialecticii. Toată cartea a cincea (Δ) a *Metafizicii* este o analiză a sensurilor în care sunt luați termenii filozofici

Al treilea instrument beneficiază de cuceririle celui de al doilea. Căutarea diferențelor trebuie să se aplice la lucrurile apropiate unele de altele, așa, de exemplu, vom căuta diferența dintre senzație și știință. „La genurile mult îndepărtate unele de altele, diferențele sunt cât se poate de evidente" (*Topica* I, 16, sfârșit). O însemnătate deosebită are instrumentul căutării de asemănări, analogii și identități, mai ales la lucrurile foarte îndepărtate unele de altele, căci la ceilalți găsirea asemănărilor este ușoară. „Cunoașterea asemănărilor ne este de ajutor atât pentru dovezile inductive, cât și pentru raționamentele ipotetice; de asemenea, ea ne ajută să formulăm definiții. Ea ne este de ajutor pentru dovezile inductive, fiindcă noi urmărim să găsim generalul prin adunarea de cazuri individuale asemănătoare. Căci nu este ușor să facem inducții fără să cunoaștem asemănările dintre cazurile individuale" (*Topica* I, 18, 108 b).

VI. „Locurile comune" și inducția

Inducția este prezentă activ încă mai mult în sistematizarea acelor procedee care au dat titlul operei, a „locurilor comune" (*topoi*). „Locurile comune" sunt mijloacele dialectice cele mai concrete. Prin ele se diferențiază cei patru predicabili (care vor deveni cinci, la Porphyrios). Fiecare predicabil are mai multe „locuri comune", variabile numeric după predicabil, fie pentru „stabilire", fie pentru „respingere". În descoperirea, mai mult decât în sistematizarea „locurilor comune", care este principala sarcină a *Topicii*, s-a manifestat din nou pătrunderea

analitică, întru totul excepțională, a Stagiritului. În *Topica* însă termenul „loc" nu este definit; abia dacă *Retorica* (I, 2, 1358 a) ne dă o determinare mai precisă. „Locul comun" este o cheie pentru a deschide cămara cu argumente necesare stabilirii sau respingerii unei teze în orice domeniu, folosindu-se de exemple caracteristice, „topice". „Locurile comune" nu fac din nimeni un specialist în vreo știință, findcă ele nu se referă la teze speciale, dar ele au totdeauna o bază empirică, sunt deci o generalizare a cazurilor particulare din știință și din viață. Principiul formativ al „locurilor" sunt relațiile de asemănare (inclusiv, identitate), de deosebire și mai ales de opoziție sub cele patru forme ale ei: contradicție, contrarietate, relație și privație (inclusiv, posesie), apoi de cantitate (întreg — parte. mai mult — mai puțin), de calitate (afirmație — negație), dc modalitate (posibil — necesar). În chipul acesta, din adevărul sau falsitatea unei judecăți deducem adevărul sau falsitatea altei judecăți. Așa, dc exemplu, dacă este adevărată o judecată în care se atribuie unui subiect o calitate, este adevărată și judecata care atribuie calitatea opusă subiectului opus. Dc asemenea, dacă crește subiectul, crește și atributul său.

VII. Foloasele Dialecticii

Un ultim aspect general, poate cel mai însemnat al Dialecticii *(Topicii)*. este multipla ei utilitate. Foloasele Dialecticii marchează și scopurile ei. Aceste scopuri sunt complexe; ele au însă un principiu comun, pe care îl putem numi principiul *aporiei*, al dificultății, al impasului în gândire, al opoziției dintre da și nu, pentru și contra, apărare și atacare, stabilire și respingere. *Topica* este un arsenal dc arme ofensive și defensive, mai ales ofensive, pentru toate cazurile. Caracterul aporematic al dialecticii nu rezultă deopotrivă din cele trei scopuri și foloase ale dialecticii, dar el este prezent ca motor dialectic, de la început și deplin afirmat în al treilea scop. Îndoiala (aporia) este „egalitatea de putere a raționamentelor contrare" (ἡ τῶν ἐναντίων ἰσοτής λογισμῶν, *Topica* VI, 6, 145 b). Să nu confundăm aporia și îndoiala, cu toate că ele sunt strâns legate. Aporia nu este însăși îndoiala, ci cauza ei. Când gândirea se lovește de o dificultate, când ea ajunge într-un impas, se produce acea suspendare a judecății, acea oscilație între *da* și *nu* care este îndoiala. Aporia este principalul stimul al examenului, al criticii, al verificării, al punerii la încercare sau probă (πεῖρα). „Dialectica este

examinatorie (πειραστική), filozofia este cunoscătoare (γνωστική)" (*Metafizica* IV, 2, 1004 b). Pe scurt, Dialectica este *peirastică, aporematică, problematică.* Acești trei termeni au același principiu: punerea de probleme prin confruntarea tezelor opuse, dar ei se deosebesc prin modul de aplicație a principiului.

Cele trei foloase ale dialecticii sunt:

a) Dialectica este un exercițiu, o gimnastică (γυμνασία) mentală, un antrenament al gândirii în vederea luptei de opinii și a comunicării convingerilor și adevărului. Aristotel recomandă dialecticianului de a-și face sieși obiecții, de a se interoga pe sine, de a dezbate interior problemele (*Topica* VIII, 9). Oricât ar fi de contestată utilitatea dialecticii și în general a logicii, cu greu se poate contesta utilitatea ei ca exercițiu intelectual, ca antrenament.

b) Dialectica este o punere la încercare, o probare, o examinare a opiniilor (πεῖρα). Ea dezvoltă capacitatea de a discuta cu oricine despre orice fel de probleme, de a întreține o convorbire „în întâlniri eventuale". „Și pentru convorbiri eventuale el (tratatul de față — n.n. M.F.) este de folos. Căci în întâlnirile cu alții, după ce ne vom fi familiarizat cu opiniile celor mulți, vom putea respinge argumentele lor care ni se par neîntemeiate, ținând seama nu de convingeri străine lor, ci de propriile lor convingeri" (*Topica* I, 2, 101 a). Adeseori s-a observat că al doilea scop al dialecticii, punând toată greutatea pe discuția cu oricine și despre orice subiect, trebuia să urmărească triumful celui care provoca discuția și înfrângerea celui ce o primea. Dacă discuția, controversa, este un duel sau un fel de război, sunt permise, ca în orice război, toate stratagemele și șiretlicurile care asigură succesul. Îndeosebi, ultima carte (VIII), dedicată practicii în dialectică, este plină de sfaturi despre mascarea cât mai abilă a intențiilor celor ce argumentează, a disputanților. Deși Aristotel ține să distingă fără echivoc dialectica de eristică și sofistică, el nu se dă în lături de a propune subterfugii de argumentare de valoare logică și morală dubioase. „În genere vorbind, trebuie să rămână în umbră, pe cât posibil, intenția noastră: vrem oare să facem să fie acceptată propoziția formulată sau opusa ei? Când rămâne în umbră ceea ce este folositor discuției, respondentul este mai dispus să exprime opinia sa" (*Topica* VIII, 1, 156 b). Aristotel acordă interlocutorilor libertatea de a se folosi de argumente eristice, fiindcă ne recomandă să ne adaptăm felului de a se comporta al adversarului. „Când adversarul nu se dă în

lături de a recurge la orice mijloace, trebuie să recurgem la toate armele de apărare" (*Topica* V, 4, 134 a).

Într-un alt pasaj, Aristotel observă just că în dispute fără perspective de rezultat, dacă nu întrerupem discuția ca inutilă, trebuie să atacăm întrebătorul, nu argumentul său. „Uneori este necesar să atacăm personal pe întrebător, nu teza sa, când întrebătorul se folosește cu rea-credință de tot ceea ce este contrar respondentului, căci prin astfel de dificultăți fără rost, discuțiile, din dialectice, devin eristice" (*Topica* VIII, 11, 161 a). În același capitol, într-un pasaj care precede pe cel citat, Aristotel face o declarație prețioasă prin caracterul ei uman. Discuția este o operă comună care nu se poate realiza numai cu bunăvoința unuia singur, ci prin colaborarea de bună-credință a amândurora. „Nu este de ajuns voința unuia dintre interlocutori pentru a duce la bun sfârșit sarcina lor comună" (VII, 11, 161 a).

c) Dialectica dă un neprețuit ajutor științelor filozofice, adică științelor în genere. Aceasta este utilitatea ei majoră. Ajutorul dat științelor de dialectică este dublu: a) examinarea *aporiilor*, a tezelor și antitezelor în soluționarea problemelor; b) descoperirea, tot prin discutarea opiniilor contrare, a principiilor de la care pornesc demonstrațiile științelor Din nefericire, Aristotel, pe cât de larg, de amănunțit, uneori obositor de amănunțit și fără un fir conducător explicit, cercetează cele două prime foloase ale dialecticii, pe atât de avar este în studierea celor două ajutoare aduse științelor de către dialectică. Pe noi ne-ar fi interesat îndeosebi aceste două ajutoare: examinarea aporiilor și cunoașterea principiilor.

În ce privește primul ajutor, examinarea aporiilor, întreaga operă aristotelică este o ilustrare a aporeticii. Pe drept cuvânt s-a spus că Aristotel este „omul aporiilor", omul problemelor, a căror dezlegare este o „euporie" (εὐπορία). A dezvolta aporia este διαπορῆσαι, a o rezolva este εὐπορῆσαι. Aristotel este mai mult *diaporetic* decât *euporetic*, este spiritul îndrăgostit* de nuanțe și de fațetele diferite ale lucrurilor. Cartea a III-a (B) a *Metafizicii* este eminent diaporematică, cercetează problemele ce urmează a fi discutate și rezolvate. Este peste putință să desfacem un nod dacă nu-i cunoaștem ascunsa-i împletire. Diaporematica are sarcina să formuleze, să serieze și să examinezc spre o rezolvare, fie și provizorie, soluțiile antitetice date unei probleme. De aceea Aristotel începe

* În textul primei ediții a apărut „spiritul îndrăgit de nuanțe". Am îndreptat tacit greșcala de culegere (N. red.).

orice studiu cu discutarea cât mai completă a opiniilor emise de înaintași în domeniul dat. Diaporematica este prețioasă pentru istoria filozofiei și a științei în genere; ea este în același timp sistematică — poate prea sistematică — și istorică. Putem spune că diaporematica, existența soluțiilor contrare ale problemelor — acest aspect eminent dialectic — constituie unul din izvoarele *istoriei* ideilor.

De o semnificație, care nu poate fi subliniată de ajuns, este al doilea ajutor pe care îl primesc științele de la dialectică: cunoașterea principiilor. Se ridică din nou chestiunea spinoasă: care este natura și rolul inducției în gândirea aristotelică? În adevăr, silogistica este o gândire mijlocită, o derivare a unei gândiri din alta care este dată dinainte și care, în cele din urmă, este *nemijlocită*, este un ἄμεσον. Mijlocitul presupune cunoașterea nemijlocitului, concluzia decurge din „principii", condiționatul din necondiționat. Cum ajungem să cunoaștem nemijlocitul, „principiile"? Dacă principiile, prin care se face demonstrația, nu pot fi la rândul lor *demonstrate*, totuși ele pot fi *întemeiate*. Căci întemeierea nu se face numai mijlocit prin silogism, prin demonstrație, ci ea pune la contribuție și o a doua metodă: *inducția*, procedeul epagogic. Cel din urmă scop al dialecticii, ajutorul dat științelor, este realizat prin *inducție*, singurul drum care duce la principii. Metoda inductivă este drumul cercetării realității prin instanțe pozitive și negative, prin poziții și contrapoziții, prin teze și antiteze, prin confirmări și infirmări.

Dialectica este o logică a invenției, a cercetării faptelor pentru a descoperi în faptele singulare resortul lor esențial, motrice, universalul, legea. Ea are ca punct de plecare opiniile comune, cunoașterea neștiințifică, pe care o verifică prin confruntarea opiniilor, prin căutarea „diferențelor" și „concordanțelor", adică a „similitudinilor" și „analogiilor". Inducția dialectică a lui Aristotel anticipează în multe privințe inducția lui Bacon. Comentatorul Alexandros întrebuințează pentru determinarea inducției expresia plastică de „vânătoarea de similitudine" (τὴν τοῦ ὁμίου θήραν), care reapare sub o formă nouă în „vânătoarea lui Pan", caracteristică pentru inducția baconiană a „experienței dirijate" (Bacon, *De augmentis scientiarum*, cartea a V-a, 2).

VIII. Dialectica și rolul inducției

Am relevat și în introducerea la *Analitica secundă* că Aristotel nu are o concepție precisă despre natura inducției, cu atât mai puțin

despre fundamentul ei. În *Analitica primă*, inducția este prezentată ca un silogism specific, înrudit cu figura a treia a silogismului obișnuit, în care termenul mediu și cel minor sunt convertibili, așa încât se are în vedere totalitatea cazurilor, exact vorbind, a speciilor care servesc inducției pentru a scoate universalul din particular (omul, calul, asinul sunt toate animale fără fiere și deci cu longevitate). Această inducție s-a numit „inducția prin simpla enumerare". Concepția aristotelică asupra inducției nu e totuși cu desăvârșire străină de problemele fundamentale ale inducției; ea ni le sugerează cel mult, după cum vom vedea îndată.

Dificultatea care se ivește acum este mult mai serioasă pentru aristotelism: dacă inducția ne duce la principii, dacă, mai departe, principiile sunt punctul de plecare al silogismului demonstrativ, necesar, și dacă, în sfârșit, principiile se cuvine să fie mai sigure decât concluzia silogismului, poate oare o inducție numai probabilă să dea principiilor acea necesitate superioară necesității concluziei? De aceea Aristotel, în *Analitica secundă* II, în celebrul capitol final (19), după ce arată procesul treptat, prudent, de trecere de la cazurile singulare la esența universală, recurge deodată, pentru a garanta necesitatea și certitudinea principiilor, la intelectul intuitiv (νοῦς), la prinderea nemijlocită a universalului, a esenței, ceea ce poate fi considerat ca o concesie făcută platonismului. Există totuși o adâncă deosebire între intuiția intelectuală platonică și intuiția intelectuală aristotelică. Prima intuiție este o prindere nemijlocită a universalului transcendent, *deasupra* lucrurilor sensibile, independent de ele, deci înainte de cunoașterea lor *(ante res)*, o intuiție mistică, „erotică"; a doua este o prindere nemijlocită a universalului *în* lucrurile sensibile, după o îndelungată pregătire, după un efort analitic care, la drept vorbind, se poate dispensa de garanția finală a intuiției. Aceasta este numai o profitoare a muncii de dinainte, căreia îi adaugă o falsă certitudine superioară.

Dialectica pledează pentru o inducție care a renunțat la intuiția intelectuală — procedeu mai mult decorativ decât eficace — și care scoate universalul din opinii, din probabil și conjectural. Deși logică a invenției, a cercetării și a descoperirii de esențe până atunci necunoscute, dialectica rămâne o logică a probabilului. Ed. Zeller și Th. Waitz, comentatori încercați ai *Organon*-ului, admit, la Aristotel, existența în dialectică a unei inducții probabile. O. Hamelin o respinge hotărât, dând prioritate inducției obținute prin intelectul intuitiv, singura în stare să garanteze necesitatea

principiilor cerute de silogism. Dialectica servește — argumentează Hamelin — la stabilirea principiilor numai indirect, adică prin procedeul respingerii: dialectica ne arată unde *nu* trebuie să căutăm principiul dat. Opinia probabilă nu poate înlocui intelectul intuitiv. Altminteri, dacă Aristotel ar fi profesat concepția ce i-o atribuie Zeller, el ar fi ruinat distincția inițială dintre știință și dialectică. Noi am arătat înainte că distincția dintre știință și dialectică, deși reală, nu este absolută, altminteri, dialectica nu ar fi de nici un ajutor științei, nici măcar indirect. Nu există serviciu indirect fără serviciu direct.

O. Hamelin poate invoca, în favoarea tezei sale, un pasaj din *Analitica primă* I, 32, unde Aristotel recunoaște necesitatea nu numai a silogismului, ci și a intelectului intuitiv. „Necesarul este mai cuprinzător decât silogismul. În adevăr, orice silogism este necesar, dar nu tot ce este necesar este un silogism" (*Analitica primă* I, 32, 47 a). Am văzut că intelectul intuitiv este parazitul îndelungii cercetări empirice și că el nu are alt rol decât de a consacra, printr-un act final, mai mult sau mai puțin arbitrar, munca inducției dialectice investigatoare, care a confruntat cazurile singulare și a ajuns la o concluzie generală. Putem face acum un pas mai departe, spunând că silogismul (deducția modernilor) este și el un parazit al inducției. Deducția scoate lucruri noi din zăcămintele de adevăruri descoperite de inducție, care și-a asumat rolul ingrat de a descoperi principii și de a le pune la dispoziția „deducției". De aceea „deducția" nu are dreptul de a privi de sus inducția și de a o degrada ca simplă probabilitate. Probabilitatea este riscul operei de descoperire și de invenție.

Ce semnificație are probabilitatea, caracterul endoxologic al inducției? Într-o formulare modernă, ne vom întreba: care este fundamentul inducției? Aristotel nu și-a pus întrebarea: care este fundamentul trecerii de la unele cazuri la toate cazurile, de la parte la tot, cum se justifică raționamentul epagogic (inductiv), și nu și-a pus-o nimeni altul până la Mill care, precum constată Ed. Zeller, și-a pus-o „insuficient și contradictoriu"[6]. Logica modernă a dat două răspunsuri, care folosesc pentru fundarea inducției cele două aspecte, de o însemnătate inegală, ale cauzalității: cauza eficientă și cauza finală. Teoria cea mai răspândită, aceea a lui John Stuart Mill, fundează inducția pe principiul cauzalității

[6] Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 2, ed. a 4-a, p. 245.

eficiente, pe determinism, pe uniformitatea și universalitatea ordinii și cursului naturii. Numai Jules Lachelier justifică inducția prin cauzalitatea finală, prin ordinea produsă de activitatea spiritului universal.

Soluția cea mai temeinică este sugerată de însăși filozofia lui Aristotel. Aceleași cauze produc aceleași efecte, iar cursul naturii se desfășoară uniform, numai dacă orice cauză este un factor general, o esență. Factorul universal acționează constant. Inducția tinde să descopere *esența*, adică factorul care lucrează totdeauna identic, potrivit naturii sale generale, indiferent de împrejurările în care lucrează, pactizând însă cu ele, când nu este împiedicat de a se manifesta. Esența generală, în măsura în care acționează cauzal, legitimează trecerea de la parte la tot, de la unele cazuri la toate cazurile. Generalitatea obținută prin inducție concordă cu necesitatea rațională, fiindcă rațiunea se află în realitatea empirică și o structurează. De aceea inducția nu este, în sensul propriu al cuvântului, trecerea de la singular la general, ci este procedeul care ne face să descoperim legătura intimă dintre particular și general, nu numai prin repetarea cazului singular, ci chiar printr-un singur caz crucial, prerogativ.

Ne putem înșela asupra esenței, asupra factorului general activ în orice proces cauzal, dată fiind rețeaua complexă a faptelor concrete ce constituie realitatea, dar esența prezentă în toate cazurile singulare justifică investigarea *legilor*, a raporturilor „constante" dintre fapte. Dacă nu ar exista factori universali, o structură rațională, în lucrurile singulare, date percepției, existența legilor, a relațiilor cauzale, a determinismului ar fi de neînțeles. De asemenea, dacă nu se ivește nici o instanță negativă, nici o obiecție împotriva rezultatului obținut de inducție, aceasta poate fi considerată ca fundată. Aristotel recunoaște fără ezitare rolul instanței negative subliniat de Bacon în procesul inducției. „Dacă verificăm o propoziție în multe cazuri, iar respondentul nu face nici o obiecție, trebuie să-i pretindem să o admită. Căci, în dialectică, este valabilă premisa care s-a verificat în multe cazuri și împotriva căreia nu s-a adus nici o obiecție" (*Topica* VIII, 2, 157 b).

Metoda inductivă a dialecticii este clar propusă de Aristotel ca metodă de investigație a tuturor științelor naturii. „Care anume premise aparțin unei clase sau alteia nu este ușor de arătat prin simplă definiție, ci trebuie să încercăm să le cunoaștem pe fiecare în parte pe calea inducției" (*Topica* I, 14, 105 b). „Cunoașterea asemănărilor ne este de

ajutor atât pentru dovezile inductive, cât și pentru raționamentele ipotetice; de asemenea, ea ne ajută să formulăm definiții. Ea ne este de ajutor pentru dovezile inductive, fiindcă noi urmărim să găsim generalul prin adunarea de cazuri individuale asemănătoare. Căci nu este ușor să facem inducții fără să cunoaștem asemănările dintre cazurile individuale" (*Topica* I, 18, 108 b)[7]. Aristotel mânuiește spontan inducția cu o virtuozitate neîntrecută pentru vremea sa, cu toate scăderile și lipsurile care decurgeau din stadiul înapoiat al mijloacelor reduse de investigație. Analiza științifică a fenomenelor, descoperirea legilor naturii prin verificarea ipotezelor sunt extrem de îngreuiate de lipsa unei baze solide de observație exactă și sigură. Cât timp științele empirice nu au depășit nivelul în care ele se găseau în vremea lui Aristotel — și această stare de lucruri a durat până în epoca modernă — metodologia științelor empirice nu putea ajunge la alte rezultate. Dacă ținem seama de stadiul în care se afla știința pe atunci, trebuia să înscriem printre meritele lui Aristotel că observațiile sale sunt adunate masiv și cu grijă; mai departe, că veridicitatea observațiilor a fost examinată de aproape, deosebind cu strictețe propriile observații de mărturiile străine. Unele observații care ne scandalizează prin superficialitatea lor au fost însușite de la alții; cunoașterea de atunci a naturii nu i-a dat posibilitatea de a le considera ca false. Dacă astăzi găsim de neînțeles graba cu care grecii au construit, nu rareori, ipoteze și teorii, a căror falsitate sărea în ochi și putea fi ușor înlăturată, uităm prea degrabă în ce măsură le lipseau mijloacele de observație exactă și cât de anevoioasă era orice experiență exactă. Indicații de timp fără cronometre, comparații de temperatură fără termometre, observații astronomice fără telescop, observații meteorologice fără barometru — acestea și multe altele erau sarcinile naturalistului grec. Trebuie să apreciem munca lui Aristotel de a aduna faptele și de a le explica după criteriul timpului său. „Într-un cuvânt, el se dovedește nu numai un investigator neobosit al lucrurilor mari și mici, cu o sete nepotolită de a ști, ci și un observator plin de grijă și circumspect"[8].

Așadar, dialectica nu este numai arta de a învinge pe adversar în dueluri verbale, arta de a susține cu succes rolul de întrebător, atacator sau de respondent în apărare, ci este anticamera științei, o metodă de a

[7] Compară cu *Etica Nicomahică* I, 7, la sfârșit, VI, 3 la sfârșit (Ed. Științifică, 1988, trad. Stella Petecel).

[8] Ed. Zeller, *op. cit.*, p. 248.

se mulțumi cu adevăruri probabile. Numai eristica și sofistica sunt virtuozități de paradă, cultivarea discuției fie de dragul discuției, fie de dragul profiturilor bănești. Sofistica autentică scapă poate săgeților, periculoase prin sarcasmul lor, ale lui Aristotel, dar sofistica degenerată a jongleriilor cu paradoxe merita să fie înfierată.

O artă atât de complexă, în care agerimea de gândire, acea „agchinoia", este apreciată de Aristotel și în știința apodictică (*Analitica secundă* I, 34), este în bună parte debitoare calităților și dispozițiilor personale. Aristotel nu admite idei înnăscute, dar concede o „dispoziție naturală" de a scoate adevărul, fie și probabil, din cântărirea consecințelor a două teze opuse. „De altminteri, nu este un instrument neînsemnat, pentru cunoaștere și pentru prudență, în sens filozofic, de a putea îmbrățișa și de a fi îmbrățișat consecințele a două ipoteze contrarii, căci atunci nu mai rămâne de făcut nimic altceva decât de a alege pe una sau pe alta. Pentru o asemenea treabă este necesară o bună dispoziție naturală, iar această dispoziție naturală este tocmai aceea care ne face în stare să alegem adevărul și să evităm falsul. Tocmai aceasta este arta oamenilor bine înzestrați. Căci acei care simt o justă atracție și o justă repulsie față de ceea ce li se propune știu bine să aleagă tot ceea ce este mai bun" (*Topica* VIII, 14, 163 b).

B. CONȚINUTUL TOPICII
(PE CĂRȚI ȘI CAPITOLE)

Cartea I
(18 capitole)

Introducere în tratat

Capitolul I începe prin a defini scopul tratatului: a descoperi metoda de a raționa în domeniul probabilului, fără a se contrazice, printr-o discuție sau controversă în jurul unei probleme sau teze. Controversa presupune doi interlocutori, dintre care unul, întrebătorul, are rolul de a interoga și de a ataca, iar celălalt, respondentul, are rolul de a răspunde și de a apăra teza, evitând contradicția. Controversa constituie dialectica. Partea cea mai mare a capitolului cercetează felurile

de raționament, pentru a statornici locul raționamentului dialectic. Raționamentul poate fi sau: a) apodictic, sau b) dialectic, sau c) eristic. Sofismul nu este un raționament fiindcă nu respectă regulile formale ale raționamentului. Raționamentul dialectic este probabil. Probabilă este propoziția primită sau de toți sau de majoritate sau de cei înțelepți, iar, dintre înțelepți, sau de toți, sau de majoritate sau de cei mai de seamă. Raționamentul eristic nu este probabil, ci *pare* a fi probabil. Aristotel vorbește și de *paralogisme*, care sunt propozițiile false din științele speciale. Paralogismele pretind să fie apodictice, dar ele nu sunt nici măcar probabile, ci false. Sofismele nu sunt raționamente apodictice, probabile sau false, ci nu sunt raționamente. Adeseori, Aristotel întrebuințează în *Respingerile sofistice* termenul de *paralogism* în loc *de sofism*.

Capitolul 2 abordează o temă deosebit de importantă pe care a expus-o abia către sfârșitul părții dinainte, fiindcă prin conținutul ei presupune cunoașterea altor noțiuni capitale ale *Topicii*: care este utilitatea dialecticii? Trei sunt foloasele dialecticii: a) este *un exercițiu* intelectual necesar vieții și teoriei; b) este *un examen* critic, un control al opiniilor printr-un schimb întâmplător de idei; c) este *o metodă* necesară științelor din două puncte de vedere: 1) cercetează soluțiile contrare și dificile, *aporiile*, ale diferitelor probleme, pentru a scoate la lumină adevărul; 2) ajută la descoperirea principiilor științifice în sine nedemonstrabile, deși sunt temeiul nemijlocit al demonstrațiilor. Aristotel ține să se știe că descoperirea principiilor este sarcina superioară a dialecticii.

Capitolul 3 constată pe scurt că dialectica poate fi însușită, ca și retorica, medicina și celelalte arte. Nu se poate cere dialecticii să-și atingă scopurile ei întotdeauna, fără greș, după cum nu se poate pretinde acest lucru nici celorlalte arte. Nici o artă nu este perfectă în aplicațiile ei. Esențial este să ne însușim metoda în toate amănuntele ei.

Capitolul 4 cercetează elementele metodei dialectice; ele nu se deosebesc principial de elementele oricărui raționament. Dialectica presupune, ca orice raționament, premise. Specific dialecticii este felul premisei: aceasta este *o întrebare* sub forma de alternativă contradictorie. Respondentul alege o alternativă și o apără; cel care a pus întrebarea atacă alegerea. Se constituie astfel ca temă a controversei o problemă, o teză. Esențial este conținutul problemei, fiindcă el exprimă partea cea mai mare a *Topicii*. Conținutul sunt cele patru noțiuni dialectice sau

predicabilii: a) genul, apoi propriul, divizat ceva mai jos în: b) propriul în sens limitat și c) definiție, în sfârșit, d) accidentul. Predicabilii sunt deosebiți de categorii (predicamente). Dialectica nu se ocupă de subiecte, ci de predicate, de forma lor cea mai generală. „Diferența" face parte din gen, deci nu este tratată ca un predicabil de sine stătător.

Capitolul 5 adâncește cei patru predicabili, principalul obiect al *Topicii*. *Definiția*, care este un fel de *propriu* — ceea ce arată însemnătatea acordată de Aristotel noțiunii de propriu, devenită pentru noi străină — exprimă esența unui subiect; *propriul* ca atare, fără a exprima esența, este un caracter care aparține numai subiectului dat. Definiția și propriul au în comun că sunt reciprocabili cu subiectul, că acoperă pe deplin subiectul, chiar dacă ele întrebuințează mai multe cuvinte pentru a exprima subiectul definit sau caracterizat, în genere redat printr-un singur nume. *Genul* exprimă esența mai multor lucruri care se deosebesc în specia lor, datorită *diferenței*. Diferența face ca genul să se subdividă în specii. Genul nu este reciprocabil cu subiectul dat în specia lui, fiindcă el depășește în sfera sa specia dată, cuprinzând cel puțin două specii. Totuși, genul și diferența specifică aparțin esenței lucrului, definiției lui. În schimb, *accidentul* nu ține de esența lucrului, nu este parte integrantă din definiție, de aceea el poate să aparțină și să nu aparțină unui lucru. Deci accidentul se opune celorlalți trei predicabili: el nu este nici definiție, nici propriu, nici gen. Accidentul poate deveni un propriu temporar, relativ, niciodată absolut.

Capitolul 6 face o observație importantă pentru desfășurarea *Topicii*. Definiția este principalul predicabil. Vom vedea că ea este cel mai greu de stabilit și cel mai ușor de respins, deci este cea mai vulnerabilă (cartea a VII-a, 5). Totuși, ceilalți termeni predicabili sau sunt legați de definiție, de esență (propriul și genul) sau se opun esenței, definiției (accidentul).

Toți predicabilii ar putea fi tratați prin aceeași metodă dialectică. Dar expunerea metodei dialectice unice ar fi plină de dificultăți din cauza generalității și ar naște confuzii. Se impune deci să se cerceteze metoda dialectică în aplicarea ei separată la fiecare din cei patru predicabili.

Capitolul 7 determină diferitele sensuri ale termenului de *identic*, care au fost formulate în treacăt în capitolul 5 și care vor fi reluate în cartea a VII-a, 1 și 2. Identitatea are la Aristotel trei accepții: identitate în număr, în specie și în gen. Prima, identitatea numerică, este autentică.

Că omonimele sunt identice numeric se înțelege ușor: unul și același lucru cu nume diferite. Este mai greu de admis că doi oameni sunt identici, fiindcă aparțin aceleiași specii. Încă mai greu de admis este că două ființe, de exemplu, omul și calul, sunt identice, fiindcă aparțin aceluiași gen. Identitatea presupune înlăturarea oricărei note diferențiale. La identitatea numerică — identitatea autentică — Aristotel distinge trei specii, după cum se aplică la definiție (în realitate, la nume), la propriu și chiar la accident; de exemplu, dacă Socrate este așezat sau este muzical, el se identifică cu accidentul său („este așezat", „este muzical"), ceea ce este inadmisibil. Nimic nu se identifică numeric cu accidentul său, afară numai dacă accidentul nu servește ca nume pentru a desemna pe Socrate care devine „cel care șade" printre alții care nu șed.

Capitolul 8. Toate argumentele posibile se reduc la propoziții care exprimă unul din cei patru predicabili. Orice propoziție exprimă sau o definiție, sau un propriu, sau un gen, sau un accident. Capitolul are ca sarcină să dovedească de ce predicabilii sunt numai patru. Dovada este făcută întâi inductiv, apoi silogistic. Silogistic sau „deductiv" se face dovada pornind de la raportul de convertibilitate a subiectului și predicatului: dacă subiectul și predicatul sunt convertibili, propoziția exprimă o definiție sau un propriu; dacă nu sunt convertibili, ea exprimă sau genul care face parte din definiție, sau accidentul care nu face parte din definiție.

Capitolul 9 se ocupă de legătura dintre cei patru predicabili și cele zece categorii, care și aici sunt enumerate complet ca și în *Categorii*. Categoriile se referă la subiecte, predicabilii — la predicate. Firește, și predicabilii intră într-o categorie sau alta. Când subiectul și predicatul intră în categoria de substanță, predicatul exprimă esența subiectului; dacă intră în categorii deosebite, propozițiile exprimă un accident al substanței — accident în sensul general de celelalte categorii afară de substanță. Totodată, este adevărat că toate categoriile pot intra, la rândul lor, în unul din cei patru predicabili, adică pot fi o definiție, un propriu, un gen, un accident.

Capitolul 10 determină punctul de plecare al argumentării: premisa (propoziția) dialectică și problema dialectică. Nu orice propoziție și orice problemă este dialectică. Nu este dialectică premisa respinsă de toți și nu este problemă propoziția evidentă pentru toți sau pentru majoritate. Este dialectică și o problemă care, fără a fi o propoziție probabilă, se aseamănă cu o propoziție probabilă, sau neagă propozițiile neprobabile

(absurde), sau, în sfârșit, este în acord cu învățăturile artelor și științelor recunoscute.

Capitolul 11 este rezervat *problemei* dialectice și *tezei* dialectice. Problema poate fi practică sau teoretică (fizică, logică). Problema se deosebește de premisă, care este de la început probabilă, prin incertitudinea ei inițială și de aceea ea este obiectul discuției. Problema ne ajută sau să alegem și să evităm o atitudine, de exemplu, „merită plăcerea să fie dorită sau nu?", sau să cunoaștem realitatea, de exemplu, „este lumea eternă sau nu este?", sau, în sfârșit, pentru a rezolva alte probleme. Teza a fost la început o „opinie paradoxală" a unui mare gânditor, nu a oricui. Aristotel constată că, în vremea lui, orice problemă dialectică este considerată și o teză dialectică, adică o temă de discutat pentru a ajunge la probabilitate. Nu orice teză merită să fie discutată. Sunt înlăturate din dialectică chestiunile prea grele sau prea evidente.

Capitolul 12 subliniază că argumentarea dialectică se servește de cele două mari metode logice: inducția și raționamentul deductiv (silogismul). Aristotel dă precădere inducției, a cărei prezență activă se simte pretutindeni în dialectică. Inducția este mai convingătoare, fiind mai aproape de percepție, silogismul este mai stringent. Să nu se uite că în dialectică un rol are și convingerea personală.

Capitolul 13 ne face cunoscute cele patru mijloace sau „instrumente" dialectice: a) formarea sau alegerea premiselor, principala sarcină a dialecticii; b) diferențierea sensurilor multiple ale cuvintelor, preocuparea constantă a lui Aristotel; c) descoperirea deosebirilor dintre lucruri; d) descoperirea asemănărilor, amândouă procedee universale.

Capitolele următoare (14–17) analizează mai amănunțit cele patru „instrumente" dialectice, pentru a evidenția însemnătatea lor în dialectică.

Capitolul 14 se ocupă de primul „instrument": alegerea premiselor. Premisele dialectice sunt de patru feluri: a) cele probabile pentru toți, pentru majoritate, pentru înțelepți etc.; b) analoge cu cele probabile (de exemplu, „fiindcă știința contrariilor este una, și percepția contrariilor este una"). Premisele vor fi cercetate aplicându-le la cazuri concrete.

Capitolul 15. Al doilea „instrument", diferențierea sensurilor cuvintelor, mai ales la termenii omonimi (ambigui), este un mijloc de aplicație universală. Nici o știință nu se poate lipsi de acest mijloc dialectic. Nu este destul să arătăm diferitele sensuri ale unui cuvânt, ci trebuie să le explicăm prin cauze, deci trebuie să descoperim originea lor.

Aristotel recomandă un procedeu specific dialectic de a stabili mulțimea de sensuri ale unui termen: să cercetăm dacă și termenul opus are mai multe sensuri — termenul opus în cele trei accepții: contrar, contradictoriu, privativ, nu și relativ. Astfel, deducem din sensurile contrarului sensurile diferite ale termenului în discuție. În același scop, ne vom servi de formele lor flexionare (substantiv, adjectiv, adverb) sau de compararea lor din punctul de vedere al „mai multului", „mai puținului" sau „egalului". La omonime nu există comparație sub acest raport.

Capitolul 16, având ca temă descoperirea deosebirilor dintre lucruri — al treilea „instrument" —, este mai scurt. Vom căuta deosebirile dintre speciile aceluiași gen, dintre genurile vecine și dintre genurile îndepărtate. Cel mai greu de discriminat sunt deosebirile din cadrul aceluiași gen; urmează deosebirile dintre genurile învecinate (de exemplu, senzație și știință). Deosebirile cel mai ușor de găsit sunt cele dintre genurile mai îndepărtate.

Capitolul 17, de asemenea scurt, analizează al patrulea „instrument": căutarea și descoperirea asemănărilor dintre lucruri. Spre deosebire de „instrumentul" al treilea, căutarea asemănărilor are ca obiectiv mai ales genurile îndepărtate, fiindcă la genurile înrudite sau la același gen căutarea asemănărilor este ușoară. Nu mai puțin căutarea identicului, în ceea ce ține de același gen, este prețioasă. Asemănarea poate fi sau de proporție (*A* și *B* se comportă unul față de altul ca *C* față de *D*), sau de conținut (vederea se află în ochi ca intelectul în suflet, liniștea în mare, cântul în aer).

Capitolul 18 rezumă celor trei instrumente din urmă și pune problema „locurilor comune" dialectice. Cercetarea sensurilor cuvintelor are o îndoită utilitate: claritate în gândire și raportare la realitățile corespunzătoare. Astfel, evităm paralogismele. Descoperirea deosebirilor ne ajută să raționăm just despre identicul și diferența din lucruri, deci să cunoaștem fiecare lucru în esența lui. Cunoașterea asemănărilor este de mare ajutor în inducție, în silogismele „din ipoteză" și în formularea definițiilor.

Capitolul se încheie cu un rezumat al cărții și cu o anticipare a cărților II–VII. Cartea I a măsurat domeniul gândirii dialectice, domeniul propozițiilor probabile, stabilite prin confruntarea discuției, a dialogului, prin examinarea concepțiilor opuse, a aporiilor, și, ca metodă, îndeosebi prin inducția ajutată de cele patru „instrumente". De acum, urmează

să cunoaștem „locurile comune", adică principiile, izvoarele din care scoatem argumentele care determină cei patru predicabili (definiția, propriul, genul, accidentul), pentru a-i stabili sau pentru a-i respinge.

Cartea a II-a
(11 capitole)

„Locurile comune" ale accidentului

Capitolul 1 cuprinde vederi generale asupra „locurilor comune" ale accidentului. Așadar, cercetarea predicabililor începe cu accidentul, care este atributul cel mai obișnuit, dar cel mai slab. Spre deosebire de definiție, de propriu și chiar de gen, accidentul, ca predicat, nu se convertește cu subiectul decât relativ, în anumită privință, nu „absolut". Conversiunea la accident nu este deci necesară. Problemele accidentului sunt sau universale, sau particulare. Se va vorbi întâi de „locurile comune" care *resping* universal o concepție, pentru două considerente: a) respingerea universală include și pe cea particulară; b) respingerea este mai obișnuită în discuții. Erorile la probleme au două izvoare: a) o constatare greșită; b) o denumire greșită.

Capitolul 2. Eroarea cea mai obișnuită la determinarea accidentului, și deci primul loc comun de respingere, este confundarea accidentului cu ceilalți predicabili, mai ales cu genul; de exemplu, afirmația că dreptatea este accidental o virtute sau că albul este accidental o culoare. Un alt loc comun al accidentului, aplicabil la stabilire, ca și la respingere, este cercetarea opozițiilor în formularea lor universală. De exemplu, să vedem dacă „știința opușilor este una" este valabilă pentru orice specie de opus (contradicție, contrar, privație, relativ). Un alt loc comun este de a confrunta accidentul cu definiția subiectului căruia el îi aparține și chiar, mai departe, cu definițiile termenilor cuprinși în prima definiție, dacă aceasta nu a fost clară de la început. În sfârșit, un alt loc comun este precizarea expresiilor obținute cu ajutorul oamenilor competenți.

Capitolul 3 cercetează echivocul (omonimia) termenilor la stabilire și la respingere. Argumentarea trebuie să țină seama de toate sensurile ascunse sau fățișe ale cuvintelor. La termenii echivoci trebuie să se admită ipotetic că ceea ce s-a dovedit pentru un sens este valabil și pentru

celelalte sensuri, dacă argumentul nu poate fi găsit ușor. Mai trebuie avut în vedere că echivocul poate să-și aibă originea în motive secundare, nu chiar în omonime: sensurile diferite nu exprimă lucruri diferite, ci aspecte diferite ale aceluiași lucru. La acest loc comun se întrebuințează stratagema de a recurge, pentru stabilire, la sensul favorabil și, pentru respingere, la sensul defavorabil. De aceea stabilirea și respingerea trebuie să fie făcute din același punct de vedere. Constatarea este valabilă mai ales pentru relativi, care au mai multe sensuri, potrivit cu relațiile lor.

Capitolul 4, ocupându-se de alte locuri comune ale accidentului, propune, întâi, să înlocuim un termen prin altul mai cunoscut. Pentru a arăta că un obiect poate avea atribute contrare, de exemplu, că percepția poate fi adevărată sau falsă, să ne referim la un gen, în cazul de față la judecată, care poate fi adevărată sau falsă. Deci percepția este o judecată. Am conchis aici de la gen la specie, dar putem conchide și invers, de la specie (de exemplu, știință) la gen (de exemplu, dispoziție). Valabilitatea acestor locuri comune variază după stabilire și respingere: genul nu angajează necesar o anumită specie, ci poate angaja o alta din speciile sale, dar specia angajează necesar genul. Cel care nu dispune de armele necesare într-o discuție poate să recurgă, pentru respingere, la definiția lucrului dat, căci definiția poate fi mai ușor expusă discuției, sau la cauzele care produc acel lucru, cum și la efectele lui, pentru stabilire sau respingere, sau, în fine, poate recurge la timp, de exemplu, animalele se hrănesc totdeauna, dar nu cresc totdeauna.

Capitolul 5 recunoaște că există și un procedeu sofistic de a discuta în jurul accidentului. El constă în a respinge pe respondent prin deplasarea chestiunii. Totuși, deplasarea este permisă, este deci dialectică, dacă respondentul neagă cu încăpățânare. Deplasarea dialectică se folosește de metoda inductivă sau a generalizării treptate. Deplasarea este legitimă dacă menține legătura cu problema dată. De asemenea, problema poate fi respinsă dacă atacăm una din consecințele ei.

Capitolul 6 cercetează diferite alte locuri comune ale accidentului, fără o legătură mai strânsă între ele. La atributele contrare, dacă am dovedit că aparține unul, am dovedit prin aceasta că nu aparține celălalt: stabilirea unuia presupune respingerea celuilalt, ca și invers. Un alt loc comun este de a lua sensul etimologic al cuvântului pentru cel curent. Un loc comun este și confundarea necesarului cu frecventul sau

întâmplătorul, și invers. În sfârșit, un loc comun este și tautologia: lucrul devine propriul său accident, atunci când numele lor este diferit.

Capitolul 7 examinează aspectul fundamental al dialecticii: raportul dintre contrarii. Contrarii (subiectele și predicatele) pot fi uniți între ei în șase feluri, dar numai patru din uniri dau propoziții valabile, potrivit cu fiecare problemă. În exemplul lui Aristotel, subiectele sunt: „prieten" și „dușman", iar predicatele: „a face bine" și „a face rău". Fiecare subiect are ca predicat doi contrari, de exemplu, a face bine prietenilor sau a face rău prietenilor. Din cele două predicate alegem pe cel potrivit argumentării. Dacă accidentul unui lucru are un contrar, este exclus să aparțină lucrului și accidentul contrar. Aristotel discută și aparența ca un lucru să posede atribute (accidente) contrare. Dialecticianul se va preocupa și de capacitatea unei substanțe de a primi un contrar sau altul.

Capitolul 8 continuă a cerceta locurile comune, aplicate la accident, ale celor patru feluri de opoziții în ordinea următoare: contradicție, contrarietate, privație (inclusiv posesie) și relație. Locul comun cercetat la opuși este consecuția opușilor la subiect și predicat, fie că sunt sau nu convertiți. De exemplu, la contradictori, dacă binele este plăcutul, convertind termenii: oare neplăcutul nu este niciodată bun? Dacă convertirea opoziției contradictorii nu este valabilă, nu este valabilă nici prima parte, anume că plăcutul este binele. Dimpotrivă, dacă „omul este un animal", atunci „non-animalul nu este om". Cele constatate la opozițiile contradictorie și contrară se aplică de asemenea la opoziția privativ-posesivă și la opoziția relativilor. La aceste opoziții, consecuția este totdeauna directă.

Capitolul 9 studiază locurile comune ale accidentului la termenii *înrudiți* sau care formează o „serie" (de exemplu, drept, dreptate, om drept), sau la termenii *derivați*, adică ale termenilor ce sunt părți de cuvânt (substantiv, adjectiv, adverb), sau ale cazurilor declinării. Ceea ce ese adevărat pentru un termen este valabil și pentru termenul înrudit sau derivat (de exemplu, dacă dreptatea este vrednică de laudă și omul drept este vrednic de laudă). Mai departe, trebuie să luăm în considerare și contrarii termenilor înrudiți (de exemplu, dacă binele nu este cu necesitate plăcut, nici răul nu este cu necesitate neplăcut). Și de data aceasta contrarul predicatului urmează contrarul subiectului. În sfârșit, vom cerceta accidentul din punctul de vedere al nașterii și distrugerii lui, ca

și al cauzelor, de exemplu, dacă nașterea este bună și lucrurile care se nasc sunt bune, iar dacă distrugerea este bună sau rea, și lucrurile distruse sunt bune sau rele. Tot așa la cauzele nașterii și distrugerii lucrurilor.

Capitolul 10 continuă să dea la lumină locurile comune ale accidentului pe baza *asemănării* cu subiectul dat, de exemplu, ceea ce este adevărat despre știință este adevărat și despre opinie. Constatăm aceeași situație dacă se compară lucrurile din punctul de vedere al „mai multului", „mai puținului" și „egalului".

Capitolul 11 are în vedere „locurile comune" care argumentează pe baza adăugării, la care se cercetează creșterea, scăderea și relația. Aceste „locuri comune" nu servesc deopotrivă stabilirii și respingerii. *Ceva* poate fi mai bun sau mai puțin bun decât altul și de aceea poate fi bun ca atare, în sens absolut, dar nu putem spune că *cineva* este mai mult sau mai puțin om decât altul, și totuși el este om în sens absolut. Mai trebuie să cercetăm atributele care aparțin relativ, în anumit timp sau în anumit loc: ceea ce este posibil absolut este posibil și relativ, adică într-un timp sau loc dat.

Cartea a III-a
(6 capitole)

„Locurile comune" ale accidentului
(continuare)

Capitolul 1, plecând de la principiul că numai accidentul, nu și ceilalți predicabili, poate fi supus comparației, compară, sub raportul valorii lor, lucrurile care nu sunt prea îndepărtate unele de altele. Este preferabil lucrul mai durabil, lucrul ales de omul înțelept, de cel expert în specialitate, de majoritate etc. Este preferabil ceea ce este de dorit pentru sine, nu pentru altul (de exemplu, sănătatea față de gimnastică), ceea ce este de dorit esențial, nu accidental, ceea ce este absolut, nu relativ, scopul, nu mijlocul, iar dintre mijloace, cel mai apropiat de scop, de asemenea, posibilul, nu imposibilul, ceea ce este mai frumos (de exemplu, prietenia este prețuită în sine, bogăția, pentru altceva).

Capitolul 2 compară, cu subtilitate și nuanțare, două lucruri foarte apropiate unul de altul. Când este greu să stabilim care lucru este mai avantajos, vom compara consecințele lor. De exemplu, este preferabil

lucrul căruia îi urmează un bine mai mare sau un rău mai mic. Preferăm mai multe lucruri bune, celor mai puține, apoi cele asociate cu plăcere, celor asociate cu neplăcere. Este de preferat lucrul în momentul când are cea mai mare însemnătate, lucrul care folosește în orice timp, de exemplu, este preferabilă dreptatea, curajului. Această preferință are și acest motiv: dacă toți sunt drepți nu mai este nevoie de curaj. Alte criterii de preferință: nașterea și distrugerea lucrurilor. Este preferabil lucrul a cărui pierdere este cazul să fie evitată. Omul cel mai bun este preferabil celui mai bun cal, fiindcă omul este preferabil calului. Prisosul este mai bun decât strictul necesar, atunci când dispunem de acesta. Altminteri, strictul necesar, dacă ne lipsește, este preferabil prisosului. În sfârșit, este preferabil ceea ce nu poate fi înlocuit.

Capitolul 3 continuă să examineze ierarhia preferințelor. Dintre lucrurile care aparțin aceleiași specii, sunt de preferat cele care posedă calitățile bune ale speciei, și încă în gradul cel mai înalt. Lucrul care face bun pe posesorul său este de preferat; este de preferat acel care face mai bun ceva valoros prin sine. Lucrurile sunt preferabile după urmările și derivatele lor. Din două lucruri preferabile unui al treilea, preferabil este acel care ne atrage într-un grad mai mare. Este preferabil lucrul care, adăugat altuia mai puțin bun, îl face mai bun. Este preferabil binele în sine, binelui în aparență. Trebuie să deosebim în câte feluri este preferabil un lucru: este el mai avantajos, mai bun, mai plăcut? Este preferabil lucrul care promovează mai multe obiecte și într-un grad mai mare. Ceea ce este deopotrivă de preferabil și de evitabil, deci indiferent. este de preferat într-un grad mai mic față de lucrurile care sunt numai preferabile.

Capitolul 4, scurt, se ocupă de lucrurile care sunt preferabile și evitabile fără comparație, fără „mai mult" sau „mai puțin" decât altul. Este preferabil, de exemplu, nu numai „mai utilul" ci și „utilul". Îndeosebi, la lucrurile „bune de la natură" pozitivul este suficient și deci comparativul nu este necesar.

Capitolul 5 aplică la problemele generale „locurile comune" ale „mai multului" și „mai puținului", ale lucrurilor „bune de la natură", ale „adaosurilor" și „scăderilor", ale lucrurilor care nu sunt amestecate cu „contrarii" lor.

Capitolul 6 aplică la problemele particulare „locurile comune" cercetate până acum în aplicație universală, fie pentru stabilire, fie pentru respingere. Ceea ce este valabil pentru universal, este valabil și pentru

particular. Cele mai cuprinzătoare „locuri comune" sunt scoase din opușii propozițiilor universale și particulare. „Locurile comune" aplicate particular se referă la cele tratate și în cartea a II-a, capitolul 9. Printr-un postulat putem conchide ipotetic de la un caz la toate cazurile asemănătoare. Cine a admis aplicația particulară poate admite ipotetic și aplicația universală. Dacă problema este nedefinită, respingerea se face într-un singur fel: universal, iar stabilirea în două feluri: universal și particular.

Cartea a IV-a
(6 capitole)

„Locurile comune" ale genului

Cartea a IV-a analizează „locurile comune" ale genului care este cercetat după accident, fiindcă amândoi acești predicabili au o sferă mai largă decât subiectul, și ca atare nu sunt convertibili cu el, în timp ce ceilalți doi predicabili, propriul (cartea a V-a) și definiția (cartea a VI-a și parte din a VII-a), au în comun faptul că se convertesc cu subiectul. Definiția, care este predicabilul fundamental, va fi cercetată mai adâncit la sfârșit, ceilalți predicabili fiind în serviciul ei. Cărțile IV–VII studiază chestiuni care interesează și *Analiticile*. Poate de aceea — constată Aristotel la începutul capitolul I — dialecticienii le-au cercetat mai rar. „Locurile comune" ale genului, mai puțin complicate și mai numeroase decât ale accidentului, vor fi întrebuințate, după nevoile discuției, pentru a stabili sau pentru a respinge problema. Unele servesc numai pentru una din sarcinile dialecticii.

Capitolul 1 enumeră „locurile comune" ale genului și condițiile stabilirii și respingerii predicatului ca gen. Genul este respins dacă nu intră toate cazurile în genul respectiv, sau dacă el nu aparține esențial, ci accidental lucrurilor (de exemplu, albul nu este genul, ci accidentul zăpezii). Este destul să formulăm definiția accidentului pentru a vedea că el nu este gen și că, de aceea, el nu aparține necesar. De asemenea, subiectul (specia) și predicatul (genul) trebuie să aparțină aceleiași categorii. Ceea ce nu aparține nici unei specii date nu aparține nici genului, căci speciile date aparțin necesar unui gen. Ceea ce participă la un gen

trebuie să participe la una dintre speciile lui. Nu este genul unui subiect, dacă subiectul are o sferă mai largă decât predicatul și nici dacă are aceeași sferă. Regula generală este că genul are o sferă mai largă decât specia și diferența.

Capitolul 2 constată, la început, că nici o specie nu participă la două genuri diferite care nu sunt subordonate unul altuia sau nu se subordonează amândouă unui gen superior. Dacă este atribuit un gen, sunt atribuite esențial toate genurile superioare și inferioare, fapt care se constată inductiv. Nu trebuie să se considere „diferența" drept gen, căci „diferența" nu exprimă esența, ci o calificare a esenței. „Diferența" este în gen, nu însă ca o specie, ci ca „făcătoare de specie" împreună cu genul. Ea nu participă în adevăratul sens al cuvântului la gen, fiindcă numai specia și individul participă la gen, în chip direct. Este o eroare a spune că genul participă la specie, numai specia participă la gen. Este, de asemenea, o eroare a face din „diferență" o specie, iar din specie, genul diferenței. „Diferența" are o sferă superioară speciei sau cel puțin egală, dar o sferă mai limitată decât aceea a genului, altminteri se confundă cu genul (de exemplu, numărul ar fi totdeauna nepereche) sau chiar genul ar fi subordonat „diferenței". Distrugerea genului atrage distrugerea speciei, nu invers. În fine, dacă înțelegem o specie fără genul și „diferența" date, acestea nu aparțin speciei.

Capitolul 3 se ocupă de contrarii și derivații genului în discuție. Obiectul participă la genuri contrarii numai virtual, cum, de exemplu, opinia poate fi adevărată sau falsă. Genul și specia nu pot fi omonime, dar pot fi sinonime. Contrarul speciei date poate fi sau în același gen, sau în alt gen, sau este el însuși un gen. Mai este de văzut dacă există un contrar și al speciei și al genului, și dacă contrarii au intermediari. O obiecție este că genul poate avea un contrar (boală și sănătate), în timp ce o boală singulară (de exemplu, durerea de dinți) nu are un contrar. Toate aceste „locuri comune" se referă la respingerea tezei. Pentru stabilirea tezei, vom recurge la considerația următoare: dacă contrarul speciei se află în același gen, dar genul nu are contrar, se înțelege că și specia se află în gen. Dacă genul dat posedă un contrar și dacă specia contrară celei date se află în acel gen contrar, atunci specia dată se află în genul contrar dat. În sfârșit, formele înrudite și derivate se comportă ca și lucrurile date inițial, fie că stabilim, fie că respingem teza

(de exemplu, dacă dreptatea este o știință, și „în chip drept" este „în chip științific", iar „om drept" este „om de știință").

Capitolul 4 cercetează „locurile comune" ale genului, întâi, din punctul de vedere al asemănării pe baza proporției (precum plăcutul este cauza plăcerii, tot așa utilul este cauza binelui), apoi din punctul de vedere al nașterii și distrugerii (a fi născut este a fi creat, iar a fi distrus este a fi dizolvat). După aceea, ia în considerație opoziția privativă pentru a găsi genul unei specii, la stabilire ca și la respingere. Urmează căutarea genului la relativ: cum este specia, tot așa este și genul (de exemplu, dublul este specia, multiplul este genul), dar nu și invers (de exemplu, știința, ca gen, este un relativ, dar gramatica, specia, nu este). Există și excepții la această regulă. Se caută la relativ și variația cazurilor declinării (genitiv, dativ), ca și opoziția lor: opusul relativ al speciei are ca gen opusul genului relativ (de exemplu, dacă multiplul este genul dublului, submultiplul este genul jumătății).

Capitolul 5 examinează „locurile comune" ale genului referitoare la stare, capacitate și afecțiune. Starea și actul nu sunt în raport de specie și gen. Starea nu are ca gen nici capacitatea, de exemplu, blândețea nu este stăpânirea mâniei. Nu tot ce este legat de o specie este genul ei (de exemplu, neplăcerea nu este genul mâniei, și nici credința, genul concepției). Mai este de văzut dacă specia și genul se află de la natură în același subiect (de exemplu, culoarea se află unde se află albul, și știința, unde se află gramatica). Dacă o stare sufletească se află într-o parte a sufletului (de exemplu, în partea rațională), iar altă stare, în altă parte (în partea irascibilă), una nu poate fi genul celeilalte. De asemenea, o specie nu aparține genului numai „parțial", într-o anumită privință. Mai departe, partea nu poate fi genul întregului. Capacitatea, posibilitatea de a fi ceva, nu este de condamnat, chiar dacă este capacitatea de a face rău, căci simpla capacitate de a face rău o presupune și pe aceea de a face bine. Nu vom considera excesul sau gradul cel mai înalt al unui lucru ca genul lui, ci numai ca o „diferență". Subiectul unei modificări nu este genul ei.

Capitolul 6 se ocupă îndeosebi de genurile cele mai înalte, numite *transcendentale*. Termenul transcendental (de exemplu, *ființă, unul*) nu poate fi luat ca gen sau „diferență" care este cuprinsă în gen. Genul nu este *în* specie, ci este enunțat *despre* specie, cum s-a susținut în *Categorii* 2. Urmează „locurile comune" ale „mai multului" și „mai puținului", aplicate la gen, întâi la respingere, apoi la stabilire. Ne vom întreba: permite sau nu genul o gradație o dată cu specia? Dacă genul

permite gradație, dar nu și specia, acel gen nu este cel potrivit speciei. Nu este destul ca specia (de exemplu, alb) și genul (de exemplu, frumos) să admită gradație, pentru ca prima să-i aparțină celuilalt. Este de văzut dacă genul enunțat despre o specie este enunțat și despre celelalte specii. Nu trebuie să facem din „diferență" un gen. În sfârșit, neființa nu este un gen, fiindcă nu cunoaștem specii de neființă. Genul este consecventul constant al subiectului, fără să-i fie reciprocabil, ca propriul și definiția.

Cartea a V-a
(9 capitole)

„Locurile comune" ale propriului

Cartea a V-a are drept obiect „propriul" ca predicabil al unei teze dialectice. Propriul este caracteristica unui obiect, deosebită de definiția lui. Rolul lui este să facă cunoscut un obiect în afara definiției. Acest predicabil îndeplinește o funcție importantă în logica aristotelică. El a dispărut din logica modernă, fiind confundat cu definiția. În logica aristotelică, situația este răsturnată: definiția este o diferențiere a propriului, este propriul ca esența obiectului. Propriul exprimă o anumită nuanță a naturii unui obiect. Definiția unui obiect este unică, propriul poate fi multiplu. Astfel, definiția omului ca „animal rațional" nu se confundă cu multipla caracterizare a propriului, de exemplu, omul: „animalul care râde", „animal blând de la natură", „capabil de știință", „de gramatică" etc. Propriul dă posibilitatea unei caracterizări mai largi și mai suple a naturii lucrurilor. El exprimă „proprietatea" unui lucru.

Capitolul 1 prezintă cele patru specii ale propriului: a) propriul *în sine* sau absolut, propriul care aparține unui lucru privit independent de celelalte: b) propriul *relativ* sau „față de altul"; c) propriul *permanent*, etern, caracterul care aparține totdeauna lucrului; d) propriul *temporar*, înrudit cu cel relativ. Bogat în posibilități, ca și accidentul, este propriul relativ, fiindcă el poate fi afirmat în raport cu un obiect și negat în raport cu altul, de exemplu, „a fi biped" este afirmat despre om, și negat despre cal. Proprii dialectici în cel mai înalt grad sunt propriul în sine și propriul etern, care au însă neajunsul că sunt cel mai ușor de respins și cel mai greu de stabilit, fiindcă ele oferă cele mai puține argumente. Cel mai

slab este propriul temporar, de exemplu, un cetățean atenian este în *agora* la un moment dat.

Capitolul 2 studiază în ce fel este exprimat corect propriul. Propriul trebuie să fie exprimat prin termeni mai cunoscuți, când este vorba de stabilirea tezei sau, mai puțin cunoscuți, când este vorba de respingerea tezei. Să nu uităm că exprimarea propriului are menirea să ne facă cunoscut un lucru. De asemenea, apartenența propriului la un lucru trebuie să fie clară. Cine nu știe bine că un propriu aparține unui subiect, nu știe bine nici dacă îi aparține numai lui. „Mai cunoscut" are două sensuri: mai cunoscut în sine și mai cunoscut decât subiectul dat. Să ne ferim de a exprima propriul prin termeni echivoci și să observăm dacă subiectul propriului are el însuși mai multe sensuri. Să ne ferim, în determinarea propriului, de a întrebuința de două ori același termen. Să nu ne folosim de un termen care se aplică la orice lucru.

Capitolul 3 continuă a cerceta exprimarea propriului. În propriu nu trebuie să fie exprimat lucrul însuși sau o specie a lui, ambele fiind mai puțin cunoscute decât propriul. Regula propriului este de a fi mai cunoscut decât subiectul dat, adică să fie anterior acestuia sub raportul cunoașterii, nu simultan sau posterior lui. Propriul temporar sau „actual" trebuie să fie desemnat ca atare, altminteri nu este formulat corect. De obicei, propriul este caracterul pe care un lucru îl posedă totdeauna. Propriul exprimat corect nu este cunoscut numai prin percepție. În sfârșit, propriul exprimat corect, deși deosebit de esență, trebuie să fie așezat în esența lucrului.

Capitolul 4. Până acum s-a vorbit de „locurile comune" care se referă la denumirea propriului. Se va cerceta dacă propriul a fost raportat corect sau nu la lucrul discutat, și aceasta în chip absolut, nu „în anumită privință". Aceste „locuri comune" sunt aceleași ca la exprimarea corectă a propriului. În primul rând, la respingere trebuie să examinăm fiecare specie a subiectului dat; după aceea trebuie să vedem dacă numele se enunță și despre ceea ce enunță noțiunea, sau invers. Altminteri, propriul nu este exprimat corect. Propriul nu poate fi exprimat „prin participație", ca la esență. Dacă două lucruri sunt identice, propriul unuia este și propriul celuilalt. Fiindcă „același" și „altul" au sensuri felurite, sunt posibile sofisme.

Capitolul 5 cercetează mai departe „locurile comune" referitoare la corecta raportare a propriului la subiectul său. Un atribut care aparține

de la natură subiectului său, adică unei specii, nu este prin chiar aceasta propriul acesteia. Partea cea mai interesantă a acestui capitol cuprinde o clasificare amănunțită și complicată a propriilor și „locurilor lor comune". Un exemplu tipic este acel al focului, ale cărui subspecii „în diferite grade" sunt: cărbunele, flacăra, lumina. Trebuie să fie precizat cărei subspecii îi aparține enunțarea propriului. Să ne ferim de a formula ca propriul unui lucru, însuși lucrul. În orice caz, propriul trebuie să fie reciprocabil cu subiectul căruia îi aparține. Propriul unui lucru poate să aparțină și tuturor părților sale, de exemplu, este propriul oricărei porțiuni de pământ de a se mișca „în jos".

Capitolul 6 cercetează importanta temă a rolului pe care îl are la propriu raportul de opoziție, luând ca punct de plecare contrarietatea pe care Aristotel o are totdeauna în vedere. Contrarul propriului dat trebuie să aibă ca subiect contrarul subiectului dat. De la propriul contrar celui dat derivă subiectul contrar subiectului dat. După aceea se trece la opoziția relativilor, adică la corelativi. A treia specie de opuși este posesia-privația: aici propriul posesiei corespunde la negativ propriului privației, de exemplu, dacă propriul surdității este lipsa de senzație, propriul auzului este posesia de senzație, și tot așa din punct de vedere negativ. A patra specie de opoziție este contradicția (afirmația și negația). Acest „loc comun" servește respingerii: dacă termenul pozitiv este propriul unui lucru, termenul negativ nu este propriul lui; de asemenea, dacă predicatul pozitiv este propriul subiectului pozitiv, predicatul negativ este propriul subiectului negativ. În al treilea rând, același atribut poate fi afirmat sau negat despre subiecte diferite, de exemplu, dacă „însuflețit" este propriul animalului, el nu este propriul non-animalului.

Capitolul 7 examinează „locurile comune" ale propriului, întâi la termenii derivați sau „cazuri": termenul derivat al propriului este propriul subiectului derivat. Așadar, și la derivație se aplică raportul de opoziție. Cercetarea trece la lucrurile care se aseamănă sau care se află în relație de analogie: proprii ce se aseamănă sunt proprii subiectelor ce se aseamănă sau sunt analoge, de exemplu, opera arhitectului și a medicului. La lucrurile identice, predicatul este identic. Nu există însă un predicat identic pentru două subiecte deosebite: fiecare lucru are propriul său. Totuși, prudența este știința și a binelui și a răului. Propriul lui „a fi" este paralel cu propriul lui „a deveni" și „a se distruge", precum și invers. Acest „loc comun" se aplică și la teoria Ideilor: ceea ce nu aparține Ideii

nu aparține nici lucrului care participă la Idee, dar ceea ce aparține Ideii ca Idee poate să nu aparțină lucrului care participă la Idee.

Capitolul 8 ia în cercetare „locurile comune" ale propriului din punctul de vedere al „mai multului", „mai puținului" și „egalului", considerând concomitent variația predicatului și variația subiectului, fie la respingere, adică la neconcordanță, fie la stabilire, adică la concordanță. De asemenea, se poate trage concluzie de la pozitiv la comparativ și superlativ. Se pot compara, sub raportul pozitivului, al comparativului și al superlativului două atribute și două subiecte, de exemplu, caracterul de „a percepe" la animal și de „a ști" la om. De subliniat este că nu se poate ca același atribut să fie propriul mai multor lucruri. În sfârșit, Aristotel se ocupă de proprii care aparțin în chip egal lucrurilor, tot în trei cazuri se compară: a) două subiecte și două atribute; b) două atribute și un subiect; c) două subiecte și un atribut, fie pentru stabilire, fie pentru respingere.

Capitolul 9 ia în considerație „locurile comune" ale propriului din punctul de vedere al potențialului și superlativului. Propriul potențial aparține unui lucru real, dar numai în anumite condiții, de exemplu, aerul are ca propriu caracterul de a fi respirabil numai dacă există animale, afirmație care nu este exactă. Potențialitatea nu poate fi răpită, adică nu este relativă. În sfârșit, superlativul nu poate fi propriul unui lucru, căci, în eventualitatea că acel lucru este distrus, propriul superlativ trece asupra altui lucru.

Cartea a VI-a
(14 capitole)

„Locurile comune" ale definiției

Cartea a VI-a, care cercetează „locurile comune" ale definiției, este cea mai însemnată, atât prin rolul central pe care îl deține definiția printre predicabili, cât și prin rezultatele cercetării, rezultate care îmbogățesc cunoștințele noastre de logică. Definiția este și principala metodă a dialecticii.

Capitolul 1 are caracter preliminar: el se ocupă de cele cinci „părți", adică de cele cinci reguli ale definiției, pe care însă le cercetează în latura lor negativă, în defectele sau viciile lor: a) definiția este valabilă

pentru toate lucrurile care au același nume, dar nu totdeauna; b) definiția cuprinde genul cel mai apropiat și diferența specifică, deci exprimă esența lucrului; c) definiția trebuie să convină numai definitului; d) definiția trebuie să exprime *esența* definitului, excluzând accidentul; e) definiția trebuie făcută într-o formă corectă, excluzând expresii neclare și de prisos. Pentru fiecare regulă există „locuri comune" aparte. A cincea regulă, deci al cincilea viciu, este cercetată în următoarele două capitole.

Capitolul 2 se ocupă de evitarea neclarității în definiție. Obscuritatea definiției este produsă de trei defecte: a) echivocul termenilor cu două sau mai multe înțelesuri, ori de câte ori nu se precizează sensul luat, fie în definiție, fie în definit; b) vorbirea metaforică — aceasta face ca un definit să participe la două genuri deosebite, ceea ce este contrar esenței definiției; c) folosirea de termeni neobișnuiți, care fiind obscuri sunt mai condamnabili decât termenii metaforici.

Capitolul 3 denunță celălalt viciu formal al definiției: întrebuințarea în definiție a cuvintelor de prisos, ceea ce face ca ea să fie prea largă, sau să fie tautologică, deci să nu se potrivească numai definitului.

Capitolul 4 arată în ce condiții definiția exprimă corect *esența* unui lucru. Prima condiție este ca definiția să fie făcută cu ajutorul unor noțiuni anterioare noțiunii definite și mai bine cunoscute. Orice lucru are o singură definiție, fiindcă are o singură esență. Ce sunt factorii „mai cunoscuți"? Termenul de „mai cunoscut" are două sensuri: în sine mai cunoscut și față de noi mai cunoscut. În sine mai cunoscute sunt genul și diferența care sunt înseși elementele definiției. Eroarea de a nu defini prin termeni anteriori este de trei feluri: a) a defini prin opuși, care sunt totdeauna simultani — opușii nu se definesc unul prin altul; b) tautologia, adică întrebuințarea definitului în definiție; c) definirea a două specii coordonate una prin alta, ele fiind simultane, sau definirea unui termen supraordonat printr-unul subordonat.

Capitolul 5 înregistrează „locurile comune" referitoare la *gen*, care trebuie să fie arătat cel dintâi pentru a constitui o definiție și a dezvălui astfel esența lucrului. De asemenea, trebuie să așezăm lucrul în genul just, adică în genul cel mai apropiat, și deci să nu sărim peste acest gen.

Capitolul 6 se ocupă, după gen, de „locurile comune" ale „diferenței" specifice. Fiecare gen are cel puțin două diferențe opuse, corelative. Nici o diferență nu poate fi exprimată printr-o negație. Condiția importantă ca orice gen să aibă două diferențe opuse ruinează teoria

Ideilor. Nu poate exista o Lungime în sine care nu poate nici să aibă, nici să nu aibă lărgime. Sunt cazuri în care este permisă definiția negativă, de exemplu, la privație, care este o lipsă „de la natură". Specia și genul nu trebuie să fie luate ca diferențe. Dacă această eroare nu este gravă la confundarea speciei cu diferența, ea este gravă la confundarea genului și diferenței. Diferența nu este niciodată un accident, fiindcă ea aparține esenței lucrului. Genul nu este atribuit diferenței, ci lucrurilor care au diferența, deci speciilor și indivizilor. Diferența are o sferă mai largă decât specia, deci ea este anterioară speciei, dar posterioară genului. Nici o diferență nu aparține la două genuri diferite, afară numai dacă genurile nu se subordonează unui gen superior. Este greșită definiția în care diferența este desemnată printr-o determinare de loc. Nici determinările de timp nu dau o diferență valabilă. O atenție deosebită reclamă diferențele la relativi.

Capitolul 7 începe prin a preciza că uneori un lucru este mai bine definit printr-o altă expresie decât prin aceea acceptată de obicei (de exemplu, dreptatea nu este o simplă capacitate, ci este o realizare). Urmează cercetarea diferenței sub raportul lui „mai mult" și a lui „mai puțin", în conformitate cu natura obiectului definit. Definiția unui gen nu trebuie să fie valabilă mai mult pentru una din speciile lui decât pentru alta. În sfârșit, să vedem dacă se ivește o nepotrivire.

Capitolul 8 se ocupă de „locurile comune" care definesc relativi. În orice definiție a relativului trebuie să se cuprindă lucrul față de care el este relativ, de exemplu, știința se definește prin obiectul ei, prin ceea ce este știut. De asemenea, în definiție, trebuie să se indice cantitatea, calitatea și alte aspecte categoriale ale lucrului de definit.

Capitolul 9 subliniază că în definirea posesiei trebuie să se cuprindă și posesorul, ca și invers. La relativi, relația genului este valabilă și pentru speciile sale. Definiția unui contrar este contrară definiției celuilalt contrar (de exemplu, dacă utilul este ceea ce produce binele, dăunătorul este ceea ce produce răul sau ceea ce distruge binele). În genere, la toți opușii, definiția unuia postulează definiția celuilalt (de exemplu, definiția științei corespunde definiției ignoranței). Privația este definită prin contrarul posesiei, dar nu și invers (de exemplu, orbirea este privația de vedere, dar vederea nu este o privație de orbire). Să nu credem însă că un contrar poate servi pentru a defini contrarul său. Nimic nu este definit prin contrarul său (de exemplu, binele prin rău și invers), căci ar însemna să

recurgem la tautologie: dacă binele este contrarul răului și răul — contrarul binelui, atunci binele este contrarul contrarului binelui. Ca și la posesie, definiția privației trebuie să cuprindă și subiectul ei.

Capitolul 10 constată, la început, că termenilor derivați ai definitului le corespund termenii derivați ai definiției. Apoi aduce o importantă obiecție teoriei platonice: definiția unui lucru nu se potrivește totdeauna cu Ideea lucrului (de exemplu, omul este muritor; Ideea omului nu este, după Platon, muritoare). La omonime, spre deosebire de sinonime, definiția nu poate fi unică, fiindcă aceleași nume exprimă lucruri deosebite.

Capitolul 11 se ocupă de definiția termenilor compuși. Regula este aceasta: în cazul că toate părțile sunt necesare termenului compus, definiția va avea tot atâtea părți câte are obiectul definit (termenul compus).

Capitolul 12 cercetează, ca și cele precedente, începând cu capitolul 6, tot definiția diferenței. În primul rând, să avem grijă ca definiția să nu fie prea generală, cum este, de exemplu, definiția numărului nepereche ca numărul ce are un mijloc, deoarece și linia are un mijloc. Mai departe, să nu definim ca real ceea ce nu este real, sau să definim relativul fără a arăta față de ce este relativ. La lucrurile care au diferite grade, definiția nu trebuie să considere lucrul în gradul său cel mai înalt. Definiția unui lucru dorit ca scop nu trebuie să-l prezinte ca mijloc.

Capitolul 13 vorbește de „locurile comune" care reprezintă în definiție felul de a fi al lucrurilor. Dacă lucrul este unul, este o eroare de a-l defini ca multiplu sau ca produs de mai mulți factori; de exemplu, dreptatea ar depinde de stăpânirea de sine și de curaj. Întregul și părțile nu sunt același lucru, dar ele sunt solidare. Dacă definitul se află într-un singur subiect, atunci și părțile sale se află în același subiect primordial, căci unde există părțile, există și întregul. Definiția și definitul nu se află în subiecte primordiale diferite. Părțile și întregul nu dispar în același chip: dacă dispare întregul, nu dispar și părțile, dar dacă dispar părțile, dispare și întregul. Aristotel cercetează apoi caracterul bun sau rău al lucrurilor luate ca întreg sau ca părți. El mai face deosebirea subtilă a trei feluri de compunere: A *și* B, *provenit din* A și B, în fine, A *plus* B.

Capitolul 14 continuă să cerceteze „locurile comune" ale compoziției lucrurilor, adică ale felului de compoziție, chiar dacă elementele lui sunt de aceeași natură. Dacă un lucru poate primi de la natură calități contrare, el nu poate fi definit printr-o singură calitate. Când nu putem ataca întreaga definiție, putem ruina una din părți. Definițiile neclare

trebuie să fie corectate de întrebător pentru a le putea ataca, propunând totodată una mai bună.

Cartea a VII-a
(5 capitole)

„Locurile comune" ale identicului și definiției

Cartea precedentă nu a terminat expunerea „locurilor comune" care, în genere, resping definițiile vicioase. Cartea aceasta va examina și alte aspecte ale definitului, după ce va cerceta însemnatele „locuri comune" ale identicului, întrucât în orice definiție există o identitate între definit și definiție. Deci cartea a VII-a introduce noi puncte de vedere în adâncirea logică a definiției.

Capitolul 1 arată în ce fel două lucruri sunt sau nu sunt identice, la început sub raport numeric. Vom utiliza în acest scop toate mijloacele de care dispunem: termenii derivați din ei, înrudiți cu ei, opușii lor, cauzele de producere sau de distrugere a lor, precum și tot ce stă în raport de identitate cu ele. Dacă doi termeni nu sunt identici cu un al treilea, ei nu sunt identici între ei. Lucrurile identice au aceleași accidente sau sunt accidente ale aceluiași lucru. Ele aparțin aceleiași categorii. Lucrurile identice au același gen sau aceeași diferență (specie), cresc la fel și în același timp. Identitatea are și alt sens decât acel indiscutabil al identității numerice: identitate de gen, identitate de specie, înțelesuri aristotelice obișnuite, dar discutabile.

Capitolul 2 arată pe scurt că „locurile comune" care resping identitatea resping și definiția. Dar aceste „locuri" nu sunt valabile și pentru stabilirea definiției, căci stabilirea cere și acele condiții prezentate în cartea a VI-a, 2 și 3.

Capitolul 3 enumeră „locurile comune" care stabilesc definiția. Trebuie să știm că definiția nu se demonstrează, fiindcă ea este principiul demonstrației, totuși ea poate fi constituită printr-o demonstrație. Se cercetează după aceea definiția opușilor, definiția în totalitatea și în părțile ei (gen și diferență), în toate combinațiile posibile ale opușilor. Compară apoi definițiile termenilor derivați și înrudiți, ale termenilor care exprimă

o creștere și o egalitate de grad (a defini mai bine, a defini în același grad).

Capitolul 4, scurt, relevă gradul de utilitate al diferitelor „locuri comune". Cele mai utile sunt acele care compară definiția și definitul în diferitele lor variații. Cele mai „comune și mai puternice locuri" sunt și cele mai utile.

Capitolul 5 tratează tot o chestiune generală, foarte însemnată pentru dialectică: dificultatea de a stabili și de a respinge o problemă. Dintre cei patru predicabili, definiția este mai greu de stabilit și mai ușor de respins, căci pentru respingere este suficient un singur caz contrar sau o parte a acestui caz. Dimpotrivă, pentru a stabili o definiție trebuie să dovedim toate momentele cuprinse în definiție; de asemenea, trebuie să arătăm de ce definiția se aplică *la tot* definitul, și *numai* la acest definit. Aceeași regulă este valabilă pentru propriu și gen: este mai ușor a le respinge decât a le stabili. La acești doi predicabili, dificultatea constă și în dovada că ei aparțin lucrului ca propriu sau ca gen. În genere, este mai ușor a distruge decât a construi. Dimpotrivă, un accident particular este mai ușor de stabilit decât de respins, fiindcă el se limitează să enunțe numai că aparține subiectului. Cu acest capitol se încheie partea privitoare la cei patru predicabili.

Cartea a VIII-a
(14 capitole)

Despre practica dialecticii și practica în dialectică

Cartea a VIII-a, care se pare că a fost redactată mai târziu, întregește expunerea „locurilor comune", care interesează și pe filozofi, printr-o tehnică a discuției, a întrebării și a răspunsului, în genere a argumentării, care interesează mai ales pe dialectician și practica sa. În această tehnică, se analizează diferitele mijloace, uneori simple stratageme și șiretenii de luptă, necesare pentru desfășurarea cu succes a argumentării. Problema centrală a practicii dialectice este formularea întrebării și atacarea răspunsului.

Capitolul 1 se ocupă de felul de a pune întrebările și de ordinea lor, căci dialectica este, în primul rând, arta de a ridica probleme, teze,

care sunt punctul de plecare al discuției. Premisele, în afară de cele necesare care nu lipsesc nici în dialectică, sunt de patru feluri, după cum servesc: a) inducției; b) întăririi și împodobirii argumentării; c) ascunderii concluziei, practică impusă și de nevoia de a întreține discuția; d) lămuririi lor, cerută de argumentare. Nu trebuie să formulăm de-a dreptul premisele care duc la concluzie, ci trebuie să procedăm indirect. Aristotel subliniază importanța inducției în dialectică. Principala stratagemă este de a lăsa în umbră intenția întrebătorului pentru ca respondentul să exprime în voie opinia sa. Uneori este util să ne facem obiecții nouă înșine, pentru a inspira încredere respondentului, să facem apel la autoritatea opiniilor în genere primite, să cerem să ni se acorde propoziții ale căror consecințe nu se întrevăd ușor, să prelungim discuția provocând confuzii. În sfârșit, să arătăm în ce constă împodobirea și clarificarea discuției. Împodobirea constă în dezvoltări suplimentare, clarificarea — în exemplificare.

Capitolul 2 începe prin a declara că, în argumentare, silogismul va fi întrebuințat mai mult față de dialecticienii formați, iar inducția, față de cei mulți, căci și inducția ne oferă propoziții universale. Obiecția sau instanța, găsirea cazurilor contrare, este mijlocul cel mai bun de a verifica inducția. În dialectică, vom evita demonstrația indirectă prin absurd (imposibil), fiindcă respondentul poate contesta concluzia obținută direct, și se poate îndoi de imposibilitatea concluziei obținute indirect. O propoziție dialectică este o întrebare la care se răspunde afirmativ sau negativ. Dacă nu se răspunde, discuția trebuie întreruptă ca inutilă.

Capitolul 3 examinează ușurința sau dificultatea de a stabili sau de a respinge o propoziție dialectică. Astfel, propozițiile prime (principiile) și ultime sunt ușor de stabilit și greu de atacat. Greu de respins, sunt de asemenea, propozițiile ce sunt apropiate de principii, ca și cele care sunt exprimate confuz sau metaforic. Definirea principiilor înlesnește primirea lor.

Capitolul 4 ne dezvăluie sarcinile respective ale celui ce, în același timp, întreabă, conduce discuția și atacă, precum și ale celui ce răspunde printr-o teză și-și apără teza. Întrebătorul urmărește să facă pe respondent să susțină lucrurile cele mai neprobabile și mai paradoxale, iar respondentul tinde să arate că și susținerile sale cele mai neprobabile nu vin de la el, ci de la problema pusă de întrebător.

Capitolul 5 este un ghid în tehnica discuției ca exercițiu și examen critic. Este o deosebire între a preda o învățătură și a discuta o teză.

În predarea și asimilarea învățăturii, elevul primește ca adevărate cele spuse de profesor; în discuție, întrebătorul vrea să domine adversarul, iar respondentul nu vrea să fie dominat, ci să reziste cu succes. Totuși, Aristotel recunoaște importanța unei discuții purtată în vederea cercetării și examenului critic, pentru atingerea cărui scop nu s-au dat reguli până acum.

Capitolul 6 cercetează tehnica întrebării din două puncte de vedere: a) este ea probabilă, neprobabilă, sau nici una, nici alta?; b) face oare parte sau nu face parte din discuție? Sarcina respondentului este să ia în considerație dacă întrebarea ce i se pune este sau nu admisibilă și dacă el a prevăzut toate consecințele admisibilității.

Capitolul 7 analizează tehnica răspunsului Răspunsul trebuie să aprecieze, întâi, claritatea întrebării. Dacă întrebarea nu a fost înțeleasă, respondentul poate spune: „n-am înțeles!", iar dacă cumva ea are mai multe înțelesuri, el poate să se abțină de a răspunde afirmativ sau negativ. Numai la întrebările clare se va răspunde prin *da* sau *nu*.

Capitolul 8 continuă să determine rolul respondentului. După ce s-a arătat că răspunsul depinde de admisibilitatea și de claritatea întrebării, adaugă acum o a treia condiție: natura întrebării și importanța ei în argumentare. Cu acest prilej ridică din nou problema: ce rol are în dialectică inducția. Respondentul poate admite propozițiile particulare care stau la baza inducției, dar poate ataca generalizarea cazurilor, invocând ca obiecții cazurile contrare. Există însă și propoziții neprobabile care sunt greu de respins prin obiecții, cum sunt, de exemplu, argumentele eleatului Zenon că nu există mișcare.

Capitolul 9 precizează că este bine ca, înainte de a răspunde printr-o teză, respondentul să-și facă sieși obiecții, pentru ca să nu formuleze teze neprobabile, adică propoziții cu consecințe neprobabile și cu un conținut imoral.

Capitolul 10 notează pe scurt cum putem corecta un raționament fals. În primul rând, atacând premisa care alimentează falsitatea, nu oricare alt punct, cu o falsitatea mai mică. De asemenea, trebuie să dovedim de ce propoziția este falsă. Există patru mijloace de a împiedica ajungerea la o concluzie: a) înlăturăm propoziția falsă; b) facem obiecții întrebătorului; c) facem obiecții întrebării; d) facem o obiecție fundată pe timpul limitat al discuției.

Capitolul 11 continuă și dezvoltă pe cel precedent. Uneori, este necesar să atacăm personal pe întrebător, nu întrebarea sau teza sa, dacă el este de rea-credință, fiindcă nu vrea să facă concesiile necesare discuției. Uneori, adevărul este ruinat de fals, dar și falsul este ruinat tot de fals. Dialectica se deosebește de eristică prin scopul ei: este un schimb corect de opinii. Discuția trebuie să fie opera comună a interlocutorilor. Argumentele, privite în sine, pot fi criticate din cinci puncte de vedere: a) dacă din întrebările puse nu rezultă nici o concluzie; b) dacă din întrebări rezultă o concluzie, dar nu aceea opusă tezei; c) dacă adaosurile, pentru a obține concluzia, sunt mai slabe decât concluzia și întrebările puse; d) dacă putem elimina părțile care nu contribuie la concluzie; e) dacă premisele sunt mai slabe decât concluzia. Urmează, în sfârșit, definirea unor importanți termeni dialectici: *filozofema* (raționament strict demonstrativ), *epicherema* (raționament dialectic); *sofismul* (raționament eristic); *aporema* (raționament dialectic prin contradicție).

Capitolul 12 arată în ce condiții o argumentare este clară sau adevărată și în ce condiții este falsă. Adevărată este argumentarea în trei condiții: a) întrebarea inițială nu are nevoie de întrebări suplimentare; b) concluzia rezultă necesar din premisele date; c) sunt omise elemente foarte probabile, ca în entimemă sau raționamentul prescurtat al modernilor. Falsă este argumentarea în patru condiții: a) în argumentarea eristică (pare a fi concludentă, dar în realitate nu este); b) în argumentarea care este concludentă, dar nu în chestia propusă; c) în argumentarea care este concludentă în chestia propusă, dar nu după metoda corespunzătoare obiectului; d) în argumentarea concludentă datorită unor premise false.

Capitolul 13 se ocupă, întâi, de cele cinci feluri de argumentare prin *petitio principii* (cerc vicios) și prin *petitio de contrari*, în dialectică, după ce ele au fost cercetate, pentru domeniul adevărului și necesarului, în *Analitica primă* II, 16. *Petitio principii* se referă la concluzia care este postulată ca premisă; *petitio de contrari* se referă la cele două premise care stau în raport de contrarietate sau de contradicție.

Capitolul 14 descrie calitățile unui bun dialectician. Cea dintâi calitate este deprinderea de a converti raționamentele, conversiunea raționamentului fiind deosebită de cea a judecății; a doua calitate este căutarea, la orice teză, a argumentelor pentru și contra, cu toate consecințele lor, precum și străduința de a le respinge față de un interlocutor real sau fictiv. Această calitate este utilă și filozofiei. Asemenea calități presupun

anumite dispoziții naturale. O a treia calitate ne cere să stăpânim bine argumentele pentru principiile cele mai înalte care par ușor de înțeles și de aceea sunt ușor trecute cu vederea; de asemenea, să stăpânim bine argumentele pentru noțiunile cele mai frecvente. O a patra calitate este folosirea promptă a celor mai obișnuite „locuri comune" în discuție, mânuind astfel premisele cele mai generale luate din științe și arte. Este bine să dispunem de o rezervă de principii și ipoteze. Capacitatea dialectică constă în formularea de premise generale și în construirea de obiecții eficace. În sfârșit, un dialectician care se respectă nu trebuie să se angajeze în discuție cu oricine, căci există oameni dispuși să discute, dar nu să ajungă la o concluzie.

C. PRIVIRE GENERALĂ

Dialectica este a doua ramură a logicii și ca atare este un „instrument", un organon al științei demonstrative. Prezența dialecticii este universală. Aristotel apelează la serviciile dialecticii în situațiile cele mai dificile și mai delicate ale silogisticii și apodicticii. În *Analitica primă* II, capitolele 15, 16, 17 și, îndeosebi, 18, 19 și 20 nu pot fi înțelese fără contribuția dialecticii, fără ajutorul acelei discipline care pune accentul pe opoziție, pe inducție, pe concret. Dialectica este arta de a descoperi opozițiile concrete cu ajutorul inducției. Către sfârșitul *Topicii*, Aristotel dă următoarea caracterizare a dialecticianului: „Pe scurt, dialectician este acel care știe să formuleze premise și să facă obiecții. A formula o propoziție înseamnă a face un singur lucru din mai multe lucruri (căci ceea ce duce la o concluzie trebuie să se prezinte ca un tot), în timp ce a face o obiecție înseamnă a face dintr-un singur lucru mai multe. Căci în cazul din urmă, divizăm sau distrugem, parte admițând, parte respingând propozițiile date" (*Topica* VIII, 14, 164 b). Premisa (propoziția) generalizează, fiindcă scopul formulării ei este obținerea unei concluzii care întotdeauna urmărește ceva universal, fiindcă ea unifică o mulțime de lucruri. Dimpotrivă, obiecția particularizează prin respingere, prin opoziție.

Dialectica procedează de precădere inductiv. În lumina caracterului inductiv al dialecticii, se poate spune că *Dialectica* stă mai aproape decât

Analitica și *Apodictica* de ontologia aristotelică, de știința „ființei ca ființă"[9], fiindcă pentru Aristotel ființa este constituită din substanțe individuale, din „*Tode ti*", în care totodată se cuprind notele generale ca factorii constitutivi ai individualului. S-a subliniat adeseori, cu satisfacție, o adâncă nepotrivire în fundamentele concepției aristotelice, o fisură fatală doctrinei. Pe de o parte, Aristotel afirmă că indivizii concreți sunt „substanțele prime", iar universalii abstracți sunt „substanțe secunde" (*Categorii* 5), pe de altă parte, el repetă, întemeiat pe distincția importantă dintre „mai înainte *în natură* sau în sine" și „mai înainte *pentru noi*", că universalul este mai înainte *în natură*, iar individualul mai înainte *față de noi*, ceea ce ar însemna că în natură universalul precede individualul, interpretare contrară concepției că individul este „substanța primă". Că opinia din urmă este o persistență a platonismului se constată ușor, date fiind condițiile istorice în care s-a constituit aristotelismul.

Un Aristotel consecvent trebuia să recunoască întâietatea individualului nu numai „pentru noi", ci și „în natură". Universalul care este în și prin individual, constituindu-l, nu poate fi „mai înainte *în natură*". Individualul și universalul nu pot fi despărțiți; ei coincid în orice lucru, în orice fenomen. Nu este de conceput universalul independent de lucrul singular și înaintea lui, nici real, nici logic, fiindcă logica reflectă realitatea. De aceea este șubredă și o altă formulă, înrudită cu cea precedentă, pe care o întâlnim mai ales în *Analiticii*: „În ordinea naturii, silogismul este mai înainte și mai cunoscut: pentru noi însă, silogismul prin inducție este mai luminos" (*Analitica primă* II, 23, sfârșit). Formula este repetată cu o exemplificare deosebită în *Topica*: „Trebuie să ne folosim de exercitarea noastră în procedeul inductiv împotriva unui începător, iar de exercitatea noastră în silogisme — împotriva unui

[9] În filozofie, termenul *ființă* apare în legătură cu orice *este*, în vreme ce limba noastră populară tinde să-l rețină numai în legătură cu *cele vii*, părăsind din ce în ce sensul etimologic care cere ca ceea ce *este* să se numească *ființă*, și numai ceea ce *există* să poarte denumirea de *existență*. Cu ocazia tipăririi în românește a operei lui Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice. Logica*, Editura Academiei a cerut avizul unora dintre cei mai buni specialiști în materie din țară, cercetători filozofi sau filologi care s-au întrunit la cererea și în prezența directorului editurii, acad. Al Graur, el însuși filolog reputat, și au opinat în unanimitate că *ființă* e subiectul în legătură cu verbul *a fi* și că are înțelesul general pe care îl redă acest verb. În acest sens, τὸ ὄν grecesc trebuie tradus în mod evident prin *ființă*. (n.n. *D. B.*)

adversar mai expert" (*Topica* VIII, 14, 164 a). Desigur, inducția este mai vulnerabilă, fiindcă un singur caz bine constatat poate ruina o generalizare inductivă. Să nu uităm însă că silogismul este tributar în premisele lui, în „principiile" lui, rezultatelor inductive. Opoziția dintre silogism și inducție, așa cum este instituită de obicei, pare a fi adâncă, fiindcă se trece prea ușor cu vederea că ele sunt forme deopotrivă de trebuitoare raționamentului, dar situate pe planuri deosebite și de aceea incomparabile. Dialectica este arta de a cerceta și de a găsi idei noi, punând la contribuție mai ales raportul de asemănare și de opoziție. *Organon*-ul aristotelic este dominat de următoarea convingere, care a fost clar exprimată la începutul *Analiticii secunde* (I, 1) și mai complet în *Respingerile sofistice* (10, 171 a): dialectica se deosebește de apodictică, așa cum se deosebește cercetarea dialectică (διαλέγεσθαι) de predarea științei (διδασκαλία). Dialectica explorează inductiv un domeniu nou, pleacă de la ignoranță, știința demonstrativă expune silogistic (deductiv) cunoștințele dobândite inductiv.

*
* *

Care este raportul dintre dialectica aristotelică și dialectica hegeliană? Aristotel trebuie să admită că individualul, concretul are atribute contrare — el nu accentuează acest aspect dialectic fundamental al realității sensibile — dar el repetă totodată că atributele contrare nu pot să aparțină unul altuia. Un om poate fi bolnav sau sănătos, dar boala nu este sănătate și invers. Dar și prima afirmație suferă la Aristotel o îngrădire: atributele contrare nu aparțin individului în același timp și sub același raport, ci în momente diferite sau sub raporturi diferite. Aristotel nu primește deci, judecând după polemica sa nu destul de înțelegătoare, teoria lui Heraclit a unității contrariilor. Totuși unitatea contrariilor fundează noțiunea fundamentală a aristotelismului, noțiunea de potență (δύναμις). Potențialul înseamnă totodată și posibilul, dar nu se confundă cu el. Potențialul este capacitatea inerentă oricărui lucru de a se schimba, de a fi în proces, prin adoptarea dintr-un număr de posibilități a aceleia contrară atributului dat. Potențialul este capacitatea de a primi și de a uni atribute contrare, trecând de la unul la altul. Dacă potențialul este „ceea ce poate să fie și poate să nu fie", dacă el se definește prin unitatea

contrariilor și dacă potențialul (virtualul) este caracteristica materiei, se poate spune că, pentru Aristotel, lumea materiei este totodată lumea unității contrariilor și deci lumea mișcării, a devenirii. În ordinea devenirii, mișcarea circulară a aștrilor este prototipul inerției pe care știința modernă o va generaliza la toate mișcările ca o proprietate fundamentală a materiei.

Aristotel este neîntrecut în utilizarea contrariilor pentru a înțelege realitatea, în nuanțarea explicațiilor, în mlădierea cercetării, după sinuozitățile lucrurilor și proceselor, în sfârșit, în dezvăluirea aspectelor multiple ale realității. Filozofia lui Aristotel este o reflecție neobosită și niciodată descurajată asupra împletirii opușilor în structura concretă a lucrurilor.

*
* *

Cum au înțeles urmașii lui Aristotel să valorifice prima încercare de a sistematiza legile dialecticii, a artei de a argumenta, acel procedeu atât de apreciat și de cultivat în viața intelectuală a grecilor, mai cu seamă de la Socrate? Filozofia stoică conferă dialecticii funcția pe care o îndeplinește ceea ce noi numim logică în genere, iar ceea ce însuși Aristotel numea *Analitici* (primă și secundă). *Dialectica* ia locul *Analiticii,* devine logică, iar „logica" nu mai este un simplu „instrument", un *organon*, ci devine disciplina fundamentală a filozofiei, urmată de „fizică" și „etică". Astfel, logica stoică se constituie, alături de logica Stagiritului și uneori împotriva ei, ca a doua mare doctrină logică a antichității. Noul rol atribuit dialecticii de către stoici trebuia să imprime dialecticii o modificare profundă și semnificativă în împrejurările istorico-sociale care deschid epoca elenistă prin expansiunea macedoneană, prin aglutinarea cetăților grecești și a Orientului, pregătind astfel Imperiul Roman, care a supus apoi toate popoarele din jurul Mediteranei.

Cea mai importantă modificare adusă de logica stoică logicii aristotelice stă în transformarea dialecticii, din logica probabilului, în logica adevărului și necesarului, care se adresează oricărui om cult, grec sau „barbar". Această primă modificare are două consecințe. Întâi, logica stoică nu este numai o logică a demonstrației cum era *Analitica*, ci este și o logică a convingerii, ca și dialectica aristotelică. Convingerea are ca fundament opiniile comune, acele „noțiuni comune", acele principii

universale și naturale de nezdruncinat, care sunt sădite sau implântate (ἔμφυται) de natură în fiecare om. Dialectica, prin caracterul ei mai mult ofensiv decât defensiv, cum era la Aristotel, punea pe adeptul stoicismului la adăpost de orice atac și imprima convingerilor sale caracterul de ἀνελεγξία (= ceea ce nu poate fi respins). Stoicismul exprima nevoia unei lumi în plină criză de cosmopolitism, care pierduse încrederea în zeii municipali și naționali, de a avea o nouă doctrină „de nezdruncinat". În al doilea rând, dialectica stoică pune accentul pe inducție, adică pe particular, pe singular și de aceea W. Brochard consideră, poate cu prea mare bunăvoință, logica stoică drept o logică inductivă. Potrivit logicii stoice, cosmosul material este constituit din procese individuale, pe care le cunoaștem prin senzație; noțiunile nu sunt reale, ci sunt simple „exprimări" (λεκτά), simple cuvinte. Raționamentul fundamental este raționamentul ipotetic (συνημμένον), care oglindește relația de semn și semnificat între două procese. „Dacă răsare soarele este lumină". Există o armonie necesară între natură și gândire. Demonstrația constă în a dovedi consecventul prin antecedent, efectul prin cauză.

Dar dialectica aristotelică suferă încă o importantă modificare, de data aceasta nu departe de linia Stagiritului. Dialectica, asociată de la început cu retorica, devine treptat o parte integrantă a retoricii. Așa o socotesc latinii Cicero și Quintillian, care totuși nu excelează printr-un studiu adâncit al *Topicii* aristotelice. Prin școlile retorice, cele mai durabile instituții de învățământ ale lumii elenisto-romane, dialectica își continuă o existență șterasă, scolasticizată. Nu este nici o mirare că scolastica va învia dialectica, înainte de a fi cunoscut întregul *Organon* aristotelic, prin învățații arabi și bizantini. În școlile catolice se practica discuția, argumentarea, o argumentare însă în care rațiunea era subordonată articolelor de credință, dogmelor. Întemeietorul dialecticii medievale este considerat Pierre Abélard, mai ales prin opera *Sic et non* (*Da și nu*)[10]. Abélard, aplicând metoda dialectică la teologie, urmărește să dea teologiei argumente „raționale" pentru a face din credința subiectivă o convingere oarecum rațională, de nezdruncinat, așa cum voiau odinioară stoicii, care erau însă cu totul străini de opoziția creștină dintre credință și știință.

---

[10] Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, vol. II, 1911, p. 178 și urm.

Scolastica s-a prăbușit și o dată cu neizbânda străduințelor sale de aservire a științei grecești față de credință. Acest rezultat era fatal, căci este un paradox istoric că filozofia veche cea mai științifică, filozofia aristotelică, a fost pusă în serviciul credinței „raționalizate". În realitate, aristotelismul a subminat din interior gândirea scolastică.

În vremea Renașterii, dialectica reînviază, de asemenea, sub forma de logică nouă, asociată cu retorica (*ars disserendi*) la Petrus Ramus (1515–1572), care a creat o școală în Franța și Germania. *Dialectica* sa din 1543, publicată până la 1670 în 30 de ediții, combate pe Aristotel al *Analiticii* scolasticizate prin Aristotel al *Dialecticii* vii. *Dialectica* lui Ramus avea două părți: teoria invenției (*de inventione*), adică teoria noțiunii și definiției, pe care el o numește și *Topica*, și teoria judecății (*de iudicio*), adică teoria raționamentului și metodei, numită de el și *Analitica*.

*
* *

Ce semnificație mai are pentru noi *Topica*? Un comentator aristotelic contemporan, W. D. Ross, nu-i mai recunoaște nici o semnificație actuală, fiindcă socotește „discuția ca un mod de a gândi depășit"[11]. Credem că Ross nu vizează discuția ca atare, ci discuția în sensul socratic de descoperire a adevărului prin dialog, deși „dialogul" este propus și astăzi ca o formă vie de cunoaștere. Pentru grecul de odinioară, dialectica presupune pe un „altul", un interlocutor, un adversar, un respondent. *Dialectica* antică avea caracter combativ, disputatoriu, agonistic (*agon* înseamnă luptă). Dar și *Analitica*, logica științei, presupune la Aristotel un raport între doi: elevul și profesorul. Există însă o mare deosebire în comportarea față de „altul" recomandată de *Dialectică* și aceea a *Analiticii*. „Filozoful", omul de știință, nu ascunde concluzia la care va ajunge prin expunere, ci, dimpotrivă, o face cât mai străvezie în chiar premisele și axiomele de la care el pornește, în timp ce dialecticianul, care urmărește să-și învingă adversarul, respondentul, va căuta să ascundă, pe cât posibil, premisele care vor face să triumfe argumentarea sa. Această concepție a discuției, în care precumpănea intenția doborârii advesarului, nu mai este, cel puțin fățiș, concepția dialectică a modernului, cum nu era

[11] W. D. Ross, *Aristote*, 1930, p. 86.

nici concepția integrală a Stagiritului[12]. Discuția, argumentarea, lupta publică de idei nu numai că nu a dispărut, dar s-a intensificat. Nu mai este o discuție de paradă și cu conținut general, ci o discuție de clarificare a unor probleme speciale și practice. În această privință, *Topica* tradițională este depășită și aproape inutilă, ca și *Retorica*, cultivată în școli până la începutul veacului nostru.

Există însă în *Topica* o utilitate pe care Aristotel o menționează și chiar o subliniază, dar din nefericire nu o dezvoltă, utilitatea confruntării opiniilor contrare, *aporetica*, examenul critic, *peirastica*, pentru a înlătura dificultățile, a aplana opoziția și a ajunge la o concluzie acceptabilă, *euporetică*, precum și utilitatea căutării principiilor cu ajutorul inducției. Aristotel știe că inducția justifică fecunditatea silogismului. Această utilitate a aporeticii, a examenului critic nu numai că nu s-a perimat, ci a păstrat o importanță hotărâtoare în știință, în tehnică și în dezbaterile vieții moderne[13].

[12] Dialectica în sensul de duel verbal, pentru a învinge adversarul, chiar cu mijloace neloiale, „dialectica eristică", nu a mai fost studiată serios, în principalele ei strategeme, dincolo de cele descoperite de Aristotel. Problema a fost reluată de Schopenhauer, ca un complement al *tehnicii rațiunii*, într-o lucrare din care a publicat numai o schemă a acelor strategeme de care se servește „natura trivială a omului pentru a-și ascunde lipsurile". Stratagema cea mai răspândită și cea mai neonestă este *diversiunea* (*Parerga et Paralipomena*, „Kleine philosophische Schriften", partea a II-a cap. 2, *Zur Logik und Dialektik*).

[13] Nici știința sau arta argumentării nu și-a pierdut orice actualitate Argumentarea are regulile ei care merită să fie cercetate științific. În colecția de tratate intitulate *Logos* a apărut, sub semnătura a doi belgieni, Ch. Perelman și Olbrechts-Tyteca, opera: *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris. P.U.F., 1958.

TOPICA[1]

CARTEA I

<Considerații generale asupra *Topicii* sau Dialecticii. Problema *Topicii*. Cele patru predicabile. Reguli pentru alegerea argumentelor>

1

<Scopul tratatului>

Scopul tratatului nostru este de a găsi o metodă, prin care putem 100 a
argumenta despre orice problemă propusă[2], pornind de la propoziții

[1] Cuvântul *Topica* (în limba greacă la plural: Τοπικά) a fost întrebuințat ca termen tehnic de Aristotel în această operă și în *Retorica*. *Topica* este teoria „locurilor" (τόπος, pluralul τόποι), a „locurilor comune" (*locis communis*, în traducere latină), adică a celor mai generale clase de argumente. Potrivit comentatorului Alexandros din Afrodisias, Teofrast, discipolul lui Aristotel și primul urmaș al acestuia în conducerea Liceului, definește „locul" ca „principiul" sau „elementul" care ne procură premisele unui raționament. Așadar, „locul" este un principal punct de vedere sau izvor care ne ajută să găsim și să formulăm argumentele într-o discuție. Vom vedea că „locurile comune" ale celor patru „predicabile" (genul, propriul, definiția, accidentul) se concentrează în jurul *definiției* termenilor. În cultura antică, „topica" a fost strâns legată de „retorică", de arta discursului argumentat. Cum vom vedea îndată, *Topica*, la Aristotel, se confundă cu „dialectica" în

probabile[3], și prin care putem evita de a cădea în contradicție, când trebuie să apărăm o argumentare[4].

---

sensul de „metodă" a cunoașterii probabile, care pregătește cunoașterea apodictică. Termenul s-a menținut și în vocabularul filozofic modern. Kant, care a împrumutat de la Aristotel aproape toată terminologia sa („analitică", „dialectică" etc.), vorbește și de „o topică transcendentală" în accepția de fixare a „locului" ce i se cuvine fiecărui termen în facultățile rațiunii pure: sensibilitate, intelect etc. În limbajul obișnuit, substantivul „topică" înseamnă subiectul unei discuții, iar adjectivul „topic" are sensul de argument potrivit subiectului dat, de argument esențial.

[2] Opera este un „tratat" sau „lucrare" (πραγματεία) despre „metoda" sau despre procedeele care ne fac în stare să argumentăm, să raționăm (συλλογίζεσθαι) despre orice fel de problemă propusă. Această definiție ne dezvăluie două lucruri. Întâi, termenul de „silogism" nu este luat în sensul tehnic, precis, din *Analitica primă*, ci în sensul general de argumentare, fapt ce ne arată că *Topica* a fost scrisă înainte de *Analitici*, deși cartea I presupune descoperirea silogismului. Al doilea, raționarea cu care ne familiarizează acest tratat se referă la orice fel de problemă propusă, deci mai ales la problemele ridicate de viața de toate zilele, la problemele generale, nu numai la problemele științifice, speciale. De notat este că în această primă definiție nu se întâlnește substantivul „dialectică", folosit pentru a preciza sensul „topicii", spre deosebie de „retorică", a cărei sarcină este de asemenea o exercitare în vederea argumentării. Vom întâlni ceva mai jos adjectivul „dialectic".

[3] Acest sfârșit al definirii scopului urmărit de „tratat" ne aduce o precizare a felului de a argumenta sau de a raționa în *Topica*: în raționamentul „topic" pornim de la propoziții probabile, adică de la acele care sunt curente în discuțiile și vorbirea zilnică, și avem toată grija de a nu cădea în contradicție formală. „Topica" este o „dialectică" în sensul socratic, fiindcă scopul ei este „discuția", „dialogul" asupra chestiunilor generale ale vieții, mai ales de ordin etic. De aceea, punctul de plecare al „dialecticii" sunt propozițiile probabile (ἔνδοξα). Aceasta nu înseamnă că propozițiile dialectice sunt toate probabile în sensul matematic al termenului de probabilitate. Propozițiile probabile sunt adevărate, însă de un adevăr care nu a fost stabilit cu certitudinea „demonstrației", a „apodicticii". De aceea, Aristotel opune „dialectica", „apodicticii", opoziție care a contribuit să micșoreze importanța dialecticii și să ducă la identificarea kantiană a „dialecticii" și a „aparenței". Nu aceasta este opinia lui Aristotel, cum se constată din prezența argumentării dialectice și în cele două *Analitici*. Argumentarea „dialectică" este o argumentare *generală*, față de argumentarea „apodictică", *specială*, o argumentare care pregătește cercetarea specială.

[4] Al doilea scop al *Topicii* determină mai de aproape obligațiile acestei discipline antice. *Topica* ne învață să nu ne contrazicem în discuții, atunci când avem rolul de respondent la o întrebare și deci de apărător al răspunsului împotriva încercărilor de a-l respinge făcute de întrebător. Întrebarea nu este pusă de elev, ci de învățător, iar răspunsul este dat de elev. Învățătorul atacă, respinge răspunsul, elevul îl apără, își exercită gândirea logică. Respingerea argumentelor, opoziția, este sarcina principală a *Topicii*. În „respingere" se poate strecura „sofismul".

De aceea, ca să înțelegem ce este raționamentul dialectic[5], trebuie să arătăm mai întâi ce este raționamentul și care sunt felurile sale, căci acesta este obiectul cercetării noastre în tratatul de față.

Raționamentul este o vorbire, în care din anumite lucruri date rezultă cu necesitate altceva, pe temeiul celor date[6]. El este *o demonstrație* când raționamentul este obținut din premise adevărate și prime sau din premise a căror cunoaștere derivă din premise adevărate și prime. Dimpotrivă, este *dialectic* raționamentul care rezultă din premise probabile[7].

Sunt *adevărate* și *prime* premisele care insuflă încredere nu prin 100 b
ceva străin lor, ci prin ele însele. Căci la principii nu trebuie să căutăm mai departe pentru ce sunt așa, ci fiecare principiu are izvorul certitudinii în el însuși[8]. Sunt *probabile* premisele care sunt acceptate sau de toți, sau de majoritate, sau de cei înțelepți, iar dintre cei înțelepți, sau de toți, sau de majoritate, sau de cei mai de seamă[9].

Este *eristic* raționamentul care pornește de la premise în aparență probabile, dar nu în realitate, sau care numai în aparență pornește de

---

[5] Termenul de raționament este traducerea lui συλλογισμός. Pentru a defini „silogismul dialectic" trebuie să știm ce este silogismul și care sunt speciile lui.

[6] Definiția dată aici silogismului reproduce pe aceea formulată în *Analitica primă* I, 1, 24 b.

[7] Deosebirea dintre silogismul (raționamentul) apodictic și silogismul dialectic se întâlnește și în *Analitica primă* (I, 1, 24 a–24 b). Ea se fundează nu pe silogism ca atare, ci pe natura premiselor: necesare, adevărate și prime în silogismul apodictic, probabile în silogismul dialectic.

[8] Principiile sunt evidente prin ele însele, fiindcă sunt prinse nemijlocit de νοῦς, după ce inducția s-a ridicat treptat de la senzațiile individuale până la noțiuni, la universal. Principiile sunt de două feluri: valabile pentru toate științele, ca, de exemplu, principiul noncontradicției și principiul terțului exclus, și cele valabile pentru fiecare gen de știință, ca, de exemplu, numărul, unitatea etc. în aritmetică, linia etc. în geometrie. Să nu trecem cu vederea că demonstrația nu are ca punct de plecare numai principii, adică propoziții prime, evidente prin ele însele, ci și premise care sunt derivate din cele prime și nemijlocite. Mijlocitul este tot atât de apodictic ca și nemijlocitul.

[9] Acest pasaj determină în ce constau premisele probabile ale dialecticii. Probabilitatea constă în raportarea directă la opinie (δόξα), și numai indirect la lucruri, care constituie adevărul cunoașterii; de aceea probabilul este un ἔνδοξον fără a exclude totuși adevărul. Probabilitatea se diferențiază după numărul și calitatea celor ce au îmbrățișat o opinie. Sunt deopotrivă de probabile opiniile primite de toți (consensul tuturor) sau numai de majoritate, apoi opiniile primite de cei înțelepți, de data aceasta cu o diferențiere mai mare: de toți înțelepții, de majoritatea lor, de cei mai de seamă, chiar dacă sunt puțini.

la premise probabile sau aparent probabile[10]. Căci nu tot ce pare probabil este așa. Nici o premisă care este considerată probabilă nu se înfățișează de la prima vedere ca falsă, cum este cazul cu principiile argumentelor eristice, în vreme ce la acestea din urmă falsitatea se dezvăluie îndată, și anume, de cele mai multe ori, chiar acelora care au puțină pătrundere.

101 a Dintre raționamentele eristice pomenite mai sus, primul poate fi numit pe drept *un raționament*, în timp ce celălalt poate fi numit *raționament eristic*, dar nu pur și simplu *raționament*, fiindcă el conchide numai în aparență, nu în realitate.

În afară de raționamentele înșirate aici, mai există *paralogismele*[11], care se întâlnesc în geometrie și în științele înrudite, pe temeiul premiselor proprii anumitor științe. În adevăr, acest fel de raționamente pare să se deosebească de raționamentele mai sus arătate. Acel care desenează figuri geometrice false ia ca punct de plecare al raționamentului premise care nu sunt nici adevărate și prime și nici probabile. Căci premisele întrebuințate de el nu cad sub definiția dată înainte probabilității: el nu ia premisele sale nici de la toți, nici de la majoritate, nici de la înțelepți, iar, dintre aceștia, nici de la toți, nici de la majoritate, nici de la cei mai de seamă, ci raționează pornind de la presupuneri care sunt proprii unei

[10] Aristotel admite și o a treia specie de silogism (raționament): „silogismul eristic", adică raționamentul care nu are ca punct de plecare o probabilitate (ἔνδοξον) adevărată, *reală*, ci numai aparentă (φαινόμενον). De silogismele eristice se va ocupa în opera în care nu mai vorbește de silogisme, ci de *Respingerile sofistice*. Între *eristic* și *sofistic* există o oarecare deosebire făcută de Aristotel în *Respingerile sofistice* (11, 171 b). *Eristica* este arta de a disputa de dragul disputei, caracteristică pentru sofiști și mai ales pentru școala mic-socratică a megaricilor, fundată de Euclid din Megara. „Silogismul eristic" are două specii, după cum raționamentul este sau formal corect, dar premisele sunt numai aparent probabile, sau formal incorect. Există sofisme materiale și sofisme formale. Alineatul următor aduce precizări în ce privește deosebirea raționamentelor eristice. Cât despre al doilea raționament eristic, chiar dacă premisele lui sunt probabile, el nu este un raționament (silogism), fiindcă formal este incorect.

[11] Aristotel cunoaște, pe lângă silogismele eristice și cele sofistice, și „paralogismele", care se întâlnesc în științele speciale, de exemplu în geometrie. Paralogismele sunt raționamentele neadevărate care aparțin unui domeniu special de știință, dar nu sunt conchise corect, fiindcă omul de știință specială nu întrebuințează corect principiile științei sale, de exemplu, nu desenează semicercurile așa cum trebuie. Asupra paralogismelor în matematică să se vadă *Analitica secundă* I, 12, 77 b. Paralogismul are ca punct de plecare premise care nu sunt nici adevărate, nici probabile și se definește ca o eroare comisă în cadrul unei științe date.

științe, dar nu sunt adevărate. În adevăr, acela săvârșește un paralogism, fie dacă nu desenează semicercuri așa cum trebuie, fie dacă trage linii așa cum nu trebuie să fie trase[12].

Acestea sunt, prezentate în rezumat, diferitele feluri de raționament. Vrem ca cele ce vor fi discutate să fie tratate, ca și cele ce au fost discutate, numai în acest cadru, adică în genere. Intenția noastră nu este să dăm o noțiune riguroasă despre fiecare dintre ele, ci vrem să expunem totul numai în linii mari, ceea ce pare să satisfacă pe deplin cercetarea de față, dacă vom fi în stare să cunoaștem într-un chip oarecare pe fiecare dintre ele[13].

2

<Utilitatea dialecticii>

După cele discutate înainte, urmează să arătăm câte și care sunt foloasele tratatului de față[14]. Ele sunt trei: exercițiul intelectual, înlesnirea convorbirilor eventuale[15], promovarea științelor filozofice. Că el este de folos pentru exercițiul intelectual se înțelege de la sine: stăpânind o metodă temeinică, vom putea argumenta mai ușor asupra

[12] Un exemplu de paralogism geometric este afirmația că un cerc este de două ori mai mare decât altul, fiindcă diametrul său este de două ori mai mare. Principiul este geometric, dar este fals. Dacă se introduce într-o știință specială un principiu străin ei, raționamentul fals este un sofism, nu un paralogism. Să se vadă amănunte în *Respingerile sofistice*, cap. 11, 171 b.

[13] La sfârșitul primului capitol al cărții 1, Aristotel declară că scopul cercetării sale în *Topica* nu este să dea o definiție completă a speciilor de raționamente, ci numai să delimiteze sumar cele trei feluri de raționamente: demonstrative (apodictice), dialectice și eristice (și sofistice). Silogismul și demonstrația sunt tratate pe larg în *Analitica primă* și *Analitica secundă*. Sofismele sunt analizate în *Respingerile sofistice*. Tratatul de față este rezervat raționamentului dialectic.

[14] Capitolul acesta este important fiindcă arată foloasele multiple ale dialecticii în înțeles aristotelic: ea este nu numai un exercițiu intelectual (γυμνασία), util în sine însuși, ci este și un exercițiu care dă roade atât în discuțiile și schimbul de gândire de fiecare zi între oameni, cât și în dezvoltarea științelor. Deci și viața practică și teoria au nevoie de dialectică.

[15] Am tradus prin „convorbire eventuală" termenul de ἔντευξις, care pune accentul mai mult pe eventual, căci originar înseamnă „întâlnire cu cineva" și în al doilea rând

unui obiect propus[16]. Și pentru convorbiri eventuale el este de folos. Căci în întâlnirile cu alții, după ce ne vom fi familiarizat cu opiniile celor mulți, vom putea respinge argumentele lor care ni se par neîntemeiate, ținând seama nu de convingeri străine lor, ci de propriile lor convingeri[17].

În sfârșit, el este de folos și pentru științele filozofice. Căci, dacă suntem în stare să ridicăm obiecții din două puncte de vedere, vom cunoaște mai ușor ceea ce este adevărat și ceea ce este fals într-un caz sau altul[18].

În sfârșit, el poate fi de folos și pentru cunoașterea a ceea ce este primordial în principiile fiecărei științe[19]. În adevăr, este imposibil să

---

convorbire cu el pentru a face un schimb de opinii. Prin Socrate, aceste convorbiri eventuale au dobândit o însemnătate deosebită ca metodă de cunoaștere și de orientare a gândirii în marile chestiuni ale vieții practice.

[16] Valoarea de exercițiu intelectual al dialecticii este evidentă. Ca orice alt exercițiu, și exercitarea argumentării, adică a stabilirii unei teze sau a respingerii ei, a întocmirii de dovezi pentru sau contra, este de mare folos pentru dezvoltarea inteligenței. Cum observă comentatorul Alexandros din Afrodisias, într-o vreme în care cărțile erau rare, discuțiile pro și contra în jurul unei teze erau nu numai un exercițiu intelectual, ci și un mijloc de învățământ. Astfel, o disciplină care ne arată cum să făurim argumentele într-o discuție apărea de o utilitate indiscutabilă, ca simplu exercițiu.

[17] A doua utilitate este cât se poate de concretă. Ea face aluzie la procedeul lui Socrate de a pune întrebări concetățenilor săi cu care se întâlnea, în scopul de a se familiariza cu convingerile sau opiniile — textul grec întrebuințează termenul de δόγματα — și apoi de a le corecta prin convorbire fără pretenții științifice, adică fără a aduce argumente demonstrative, apodictice, mărginindu-se la cele probabile.

[18] A treia utilitate este de ordin pur teoretic: prin dialectică, științele filozofice, adică logica, etica, fizica, metafizica, ajung la adevăr, nu la simplă probabilitate, în chestii speciale. Ajungem la adevăr mai ușor dacă în orice chestiune recurgem la *aporii*, adică la opinii contrare, pro și contra. A obiecta este διαπορῆσαι, a soluționa este εὐπορῆσαι. Metoda de a cerceta, de a supune probei (πεῖρα) opiniile contrare într-o chestie, metoda *diaporematică*, este caracteristica metodei dialectice sau „topice". Aristotel o aplică în toate operele sale.

[19] Fiindcă mai sus Aristotel nu a recunoscut decât trei foloase ale dialecticii, acest nou folos este o completare a celui precedent. Completarea este de cea mai mare importanță, fiindcă se referă la cunoașterea principiilor tuturor științelor și a principiilor particulare fiecărei științe. Științele presupun ca nemijlocit adevărate principii, axiome, pe care ele nu le pot demonstra. Principiile sunt nedemonstrabile. La sfârșitul *Analiticii secunde* (II, 19), metoda care ne face cunoscute principiile este inducția întărită de νοῦς, desprinderea nemijlocită a universalului. În *Topica*, metoda dialectică este apropiată de inducție: examinarea opiniilor contrare este o inducție ce ne dezvăluie principiile, chiar principiul principiilor: principiul noncontradicției (vezi *Metafizica* IV, 4).

raționăm asupra acestui punct, sprijiniți pe principiile care sunt proprii
științei date, fiindcă principiile se află la începutul tuturor lucrurilor. Mai 101 b
degrabă trebuie să recurgem aici la opiniile probabile asupra obiectului
dat, pentru a explica principiile. Aceasta este sarcina specifică sau cea
mai potrivită a dialecticii. Căci, fiind arta de a cerceta, ea ne îndrumă
spre principiile tuturor științelor[20].

3

<Cum atingem perfecțiunea în dialectică>

Vom stăpâni deplin această metodă când o vom stăpâni tot așa cum practicăm retorica, medicina și alte arte de același fel. Vom practica la perfecție dialectica dacă vom realiza, în măsura posibilității, scopul ce ne-am propus. Retorul nu va convinge în toate cazurile și nici medicul nu va vindeca totdeauna. Dar, dacă ei nu au trecut cu vederea nimic din ceea ce stă în posibilitatea lor, vom spune că ei stăpânesc știința lor așa cum trebuie[21].

4

<Raționamentele probabile ale dialecticii și cele patru predicabile>

Trebuie să cercetăm întâi care sunt elementele metodei dialectice. Vom fi dat un răspuns satisfăcător la această chestiune, dacă vom izbuti să arătăm la cât de multe lucruri și la ce fel de lucruri se aplică

[20] Dialectica are sarcina de a da la lumină principiile, axiomele, adevărurile prime, certitudinile fundamentale. *Analiticile* acceptă principiile ca evidente pentru a demonstra alte propoziții. Dialectica, se înțelege, nu *demonstrează* principiile, ci le *arată*, le dezvăluie datorită calității fundamentale a ei de a fi *examinare, cercetare*. Termenul grec de ἐξεταστική (examinare) definește metoda dialectică practicată de Socrate.

[21] Dialectica este considerată, prin metoda ei, ca o artă sau o capacitate (δύναμις), cum sunt retorica, de care Aristotel o apropie totdeauna, și medicina. Ceea ce hotărăște și în dialectică este măiestria, este practicarea magistrală a regulilor ei. Să nu-i cerem dialecticii, cum nu-i cerem nici unei arte, de a avea totdeauna succese, ceea ce este o imposibilitate pentru omul cel mai desăvârșit într-o artă oarecare

argumentarea, din ce materiale întocmim argumentele și cum ni le procurăm în cantitate suficientă[22].

Elementele din care se constituie argumentele dialectice sunt numeric egale și identice cu cele întrebuințate în raționamente. Argumentele dialectice pornesc de la premise, iar subiectele raționamentelor sunt problemele[23]. Orice premisă și orice problemă[24] desemnează sau un gen, sau un propriu, sau un accident, căci diferența specifică, fiind înrudită cu genul, va fi pusă alături de acesta[25]. Deoarece propriul uneori desemnează esența (*quidditatea*), iar alteori nu o desemnează, el se va deosebi după cele două părți arătate aici, anume, partea care desemnează esența se va numi *definiție*, iar cealaltă va păstra numele comun de

---

[22] După ce a definit în capitolul 1 temele dialecticii și a arătat utilitatea ei (capitolul 2) și ce trebuie să cerem de la măiestria în arta dialecticii, capitolul 4 fixează sarcinile dialecticii sau elementele metodei dialectice. Ele sunt două: a) la cât de multe și la ce fel de lucruri se aplică raționamentul dialectic, sau argumentarea pentru și contra, precum și materialele din care formăm argumentele; b) cum ne putem procura din belșug aceste materiale. La prima întrebare răspunde cartea 1: lucrurile la care se aplică dialectica sunt problemele, întrebările. Tot prima carte dă o indicație generală și asupra materialelor din care formăm argumentările; acestea sunt propozițiile sau „locurile comune" ale celor patru predicabile. Toate cărțile următoare (II–VII) vor cerceta în amănunte materialele sau locurile comune celor patru predicabile (accidentul, genul, propriul și definiția). Pentru a doua întrebare, procurarea din belșug a locurilor comune și deci a argumentelor este tema ultimei cărți (VIII).

[23] Argumentele se folosesc de propoziții, de premise și au ca scop să rezolve problemele (προβλήματα). Argumentarea se servește ca mijloc de propoziții în scopul de a rezolva problemele, de aceea problemele sunt numeric egale cu propozițiile (premisele). Premisele și problemele se referă la un predicat al vreunui subiect. Câte feluri de predicate sunt, tot atâtea feluri de premise și de probleme sunt.

[24] Problemele și premisele se confundă, întrucât problemele se exprimă sub formă de premise (propoziții). Diferența dintre problemă și propoziție nu stă în conținut, ci în formă: problema este o propoziție formulată printr-o alternativă, adică printr-o contradicție. Propoziția dialectică este o problemă, fiindcă ea constă dintr-o întrebare cu o alternativă contradictorie. Respondentul alege una dintre alternative, pe care întrebătorul o respinge, iar cel care a ales alternativa o susține, o aprobă.

[25] Această frază are o semnificație excepțională. Ea enunță temele întregii opere, predicabilele, deosebite de „predicamente" sau „categorii". „Predicabilele" sunt, deocamdată, trei: genul (γένος), propriul (ἴδιον) și accidentul (συμβεβηκός). Vom vedea îndată că propriul se diferențiază în *propriu*. în sensul originar, și *definițe* (ὅρος, ὁρισμός). Aristotel vorbește și de diferență (διαφορά), pe care o leagă strâns de gen, fără a se confunda cu el. Căci numai genul exprimă esența. Aristotel nu vorbește și de specie (εἶδος), pe care Porphyrios, în a sa *Introducere în categorii*, o numără printre „predicabile", alături de „diferență".

propriu, dat de obicei acestor noțiuni[26]. Din cele spuse se învederează că, pe temeiul deosebirilor făcute, patru sunt elementele: definiția, propriul, genul și accidentul. Să nu se înțeleagă însă că fiecare dintre aceste elemente, luat în sine, exprimă o premisă sau o problemă, ci vrem să spunem că problemele și propozițiile rezultă din acestea. Diferența dintre o problemă și o premisă stă în felul de exprimare. Dacă spunem: „nu este oare «animal care merge pe două picioare» însăși definiția omului?" și „nu este oare animal genul omului?" ia naștere o premisă. Dimpotrivă, dacă spunem: „este oare sau nu este animalul care merge pe două picioare definiția omului?" sau „este oare sau nu este animalul genul omului?" obținem o problemă. Tot așa despre celelalte noțiuni[27].

Se înțelege că problemele și premisele sunt numeric egale, căci din orice propoziție putem face și o problemă, schimbând felul de exprimare[28].

5

<Explicarea celor patru predicabile>

Trebuie acum să arătăm ce este definiția, propriul, genul și accidentul.

---

[26] „Propriul", în sensul cel mai general, primește acum două sensuri care vor fi respectate în cursul lucrării: esența (*quidditatea*) exprimată de *definiție* (ὅρος sau ὁρισμός) și *propriul* (ἴδιον) în sensul restrâns, adică ceea ce este propriu numai unui lucru, fără a fi esența lui. Rezultă deci patru predicabile, fiecare cu mai multe puncte de vedere sau „locuri comune", materialele din care vor izvorî problemele sau propozițiile dialectice. Nu înșeși predicabilele constituie probleme, ci din ele rezultă problemele, propozițiile dialectice. *Așadar, dialectica nu se ocupă de subiecte, ci de predicabile*, adică de atribute sub cele patru forme ale lor.

[27] Adică despre propriu și accident.

[28] Se confirmă că deosebirea dintre premisă și problemă stă în felul exprimării. Propoziția este o întrebare fără alternativă; problema este o propoziție cu alternativă. Trecerea de la prima la a doua este ușoară în exprimare. Privite în sine, propoziția și problema se deosebesc: propoziția este o declarație, o luare de atitudine, o decizie; problema este nedecisă, fiindcă poate primi ca răspuns o alternativă sau alta, de exemplu: „este oare sau nu este animalul genul omului?" Potrivit comentatorului Alexandros din Afrodisias, problema cuprinde o contradicție; premisa este o pronunțare pentru una dintre cele două alternative contradictorii, chiar când ea este formulată interogativ. Forma interogativă la premisă este cerută de spiritul dialecticii.

Definiția este o vorbire[29] care exprimă esența unui lucru. Ea între-
102 a buințează sau o vorbire în locul unui nume sau o vorbire în locul unei alte vorbiri, căci unele lucruri exprimate printr-o vorbire pot fi și ele definite[30].

Când însă cineva explică, într-un chip sau altul, un lucru printr-un singur cuvânt, evident că el nu oferă o definiție, deoarece definiția este o anumită vorbire. Totuși, trebuie să recunoaștem că ne apropiem de definiție, când, de exemplu, spunem: „ceea ce se cuvine este frumos"[31]. Tot așa dacă punem întrebarea: „senzația și știința sunt același lucru sau sunt lucruri deosebite?" Căci în definiții marea greutate este să hotărâm dacă există identitate sau deosebire[32]. Prin urmare, vom numi definitoriu[33] tot ce cade sub procedeul definiției. Este însă evident că toate cazurile citate aici posedă acest caracter. Deoarece suntem îndreptățiți să purtăm o discuție asupra chestiunii dacă ceva este identic cu altceva sau dacă este deosebit de el, putem proceda la fel și la definiții. O dată ce am arătat că lucrurile nu sunt identice, prin aceasta am făcut imposibilă definiția[34]. Desigur, regula formulată nu poate fi convertită. Căci pentru stabilirea unei definiții, dovada identității nu este de ajuns; dar pentru respingerea ei este de ajuns dovada că nu există identitate.

Propriul este acel predicat care nu exprimă esența lucrului, dar care aparține numai acestui lucru și de aceea poate fi substituit lui[35]. Astfel, este o proprietate a omului de a fi capabil să învețe gramatica, căci dacă

---

[29] Aristotel continuă să denumească definiția prin ὅρος, care înseamnă și noțiune, și să considere definiția o vorbire, o enunțare (λόγος).

[30] Definiția este totdeauna o vorbire, o înșiruire de mai multe cuvinte. Definitul poate fi un singur cuvânt (nume) sau tot o vorbire, o propoziție explicată printr-o altă propoziție. De obicei, definiția este o propoziție care explică un singur cuvânt.

[31] Nu putem defini un termen printr-un singur termen. Totuși, uneori ne apropiem de definiție printr-un singur termen, de exemplu, dacă spunem în loc de frumos (sau bine) „ceea ce se cuvine".

[32] Chiar simpla întrebare: știința și senzația sunt sau nu același lucru? ne apropie de definiție, fiindcă stă în natura definiției de a scoate la lumină identitatea și diferența. Stă în legătură cu definiția tot ceea ce tinde să stabilească o identitate între definiție și definit.

[33] Termenul grec este adjectivul ὁριϰόν, de la ὅρος (definiție).

[34] Dacă definiția și definitul nu sunt identice, nu se constituie definiția. Dar nu putem converti regula, adică nu putem spune că identitatea este suficientă pentru stabilirea unei definiții.

[35] Propriul (ἴδιον) nu exprimă esența (τὸ τί ἦν εἶναι), cum face definiția, dar este legat, ca și definiția, de un singur lucru și de aceea se poate substitui lui, de exemplu, numai omul este „animal care râde" (propriu), fiindcă este „animal rațional" (definiție).

el este un om, este capabil de a învăța gramatica, iar dacă este capabil de a învăța gramatica, el este un om. Căci nu putem numi *propriu* ceva care poate să aparțină și altcuiva, de exemplu *a dormi* ca proprietate a omului, chiar dacă întâmplător, pentru câtva timp, i-ar aparține numai lui. Deci, dacă o astfel de însușire ar fi numită un propriu, denumirea ar fi valabilă nu în sens absolut, ci în sens temporar și relativ. De exemplu, *a sta la dreapta* este un propriu temporar, în timp ce *biped* poate fi atribuit ca propriu în sens relativ, anume omului în raport cu calul sau cu câinele. Este evident însă că nimic care aparține și altcuiva decât unui subiect anumit nu poate fi substituit lui într-o enunțare, întrucât nu este necesar ca ființa care doarme să fie un om[36].

Gen este ceea ce se enunță ca esență a mai multor lucruri care se deosebesc din punctul de vedere al speciei[37]. Înțelegem prin enunțare ca esență acel termen care trebuie să răspundă la întrebarea: „ce este lucrul care se află în fața noastră?" Astfel, de exemplu, la întrebarea: „ce este omul?", trebuie să răspundem: „el este un animal". Se raportă de asemenea la căutarea genului întrebarea: „un lucru intră împreună cu altul în același gen sau într-un gen diferit?" O astfel de întrebare face parte din cercetarea științifică a genului[38]. În adevăr, dacă am arătat că „animal" este deopotrivă genul omului și al boului, prin aceasta am arătat 102 b
că și unul și altul cad sub același gen. Dimpotrivă, dacă am arătat că un gen aparține unui lucru, dar nu aparține altuia, am arătat că cele două lucruri nu stau sub același gen.

Accident este ceea ce, fără a fi nici unul din acești termeni, adică fără a fi definiție, propriu, gen, aparține totuși lucrului, și anume ceea ce poate să aparțină și să nu aparțină unuia și aceluiași lucru, oricare ar fi el[39], cum, de exemplu, unuia și aceluiași lucru poate să-i aparțină și să nu-i aparțină faptul că el șade. Același lucru este valabil despre

---

[36] Dacă facultatea de a dormi ar fi proprie omului, cum este capacitatea de a râde sau de a învăța gramatica, ar trebui să existe reciprocitate între „om" și „facultatea de a dormi", adică ar trebui ca numai omul să doarmă, cum numai omul învață gramatica.

[37] Aristotel deosebește specia și genul, dar nu le separă: specia face parte din gen.

[38] Această întrebare este numai indirect legată de gen; ea aparține în primul rând căutării identității și deosebirii.

[39] *Accidentul* (συμβεβηκός) este definit mai întâi negativ; el este altceva decât ceilalți trei termeni care se arată a fi strâns legați, apoi este definit pozitiv: ceea ce poate să aparțină și să nu aparțină unuia și aceluiași lucru, deci ceea ce nu este necesar și, ca

calitatea de alb. Nimic nu se opune ca același lucru să fie când alb, când nealb.

Din definițiile date accidentului, a doua este cea mai bună. Căci, pentru a o înțelege pe cea dintâi, trebuie să știm mai întâi ce sunt definiția, propriul și genul, în timp ce a doua este îndestulătoare sieși pentru a ne face să cunoaștem ceea ce este accidentul în sine. Vom considera printre accidente comparațiile dintre lucruri, care într-un chip sau altul primesc numele de la ele[40]. Astfel de comparații sunt acele care răspund la întrebările: „este preferabil binele sau utilul?", „este mai plăcută o viață virtuoasă sau o viață voluptoasă?", sau oricare altele de același fel. În toate aceste întrebări vrem să știm căruia din cele două lucruri *îi revine mai mult, în chip accidental, atributul respectiv.* Din aceste întrebări iese în evidență că nimic nu stă în cale ca accidentul să devină, la anumite lucruri, un propriu. Astfel, a ședea, care este un accident, devine un propriu temporar când numai unul singur este așezat, iar când nu este singurul, devine un propriu relativ, adică față de cei care nu sunt așezați. În acest chip, accidentul poate deveni un propriu temporar sau relativ, dar el nu va fi un propriu absolut.

6

<Raționamentele dialectice din punctul de vedere al celor patru predicabile>

Este bine să ținem seama că tot ce este valabil pentru propriu, gen și accident este aplicabil deopotrivă definiției[41]. În adevăr, dacă am arătat că un atribut nu aparține numai obiectului unei definiții (ceea ce este

atare, nu este obiect de știință sau de demonstrație. (Vezi *Analitica secundă* I, 2, 4, 8, 30). Necesarul este, dimpotrivă, ceea ce nu poate să fie altfel decât este.

[40] Comentatorul Alexandros crede că comparațiile se raportă mai ales la accidente. Vom vedea că Aristotel recomandă comparația, în scopul de a găsi asemănările, și la definiție.

[41] Începutul capitolului ne arată că definiția este tema centrală a *Topicii*. Celelalte trei predicabile, chiar și accidentul care a fost opus esenței definitorii, sunt subordonate definiției. Accidentul este și el cuprins în definiție, într-un chip sau altul. Ceva mai jos, centrarea predicabilelor în jurul definiției nu înseamnă că *Topica* se va ocupa numai de definiție.

valabil și pentru propriu), sau că genul cuprins în definiție nu este cel just, sau că o notă primită în definiție nu este potrivită numai definitului (ceea ce este valabil și despre accident), prin toate acestea este suprimată definiția. Astfel, pe temeiurile arătate mai sus, toate noțiunile enumerate țin, într-un anumit sens, de natura definiției.

Dar să nu ne așteptăm că vom găsi o metodă comună care să se aplice fără deosebire la toate aceste noțiuni. O astfel de metodă nu este ușor de găsit, și chiar dacă ar fi găsită, ea ar fi cu totul nedeterminată și neaplicabilă în lucrarea de față[42]. Dimpotrivă, dacă vom stabili o metodă proprie pentru fiecare dintre genurile deosebite de noi, oricare din noțiunile arătate va fi mai ușor de cercetat după regulile potrivite ei. 103 a
Astfel, cum am spus mai sus[43], trebuie să ne mulțumim numai cu o diviziune în linii generale, iar în ce privește celelalte aspecte să le raportăm la una sau alta din chestiuni care îi este mai apropiată. Vom arăta astfel că cutare aspect aparține definiției, cutare genului, și așa mai departe. În chipul acesta, problemele discutate aici au și fost așezate la locul cuvenit fiecăreia.

7

<Diferitele specii de identitate>

Înainte de toate trebuie să definim *identicul* și să arătăm în câte înțelesuri este luat[44]. Considerat schematic, identicul pare că are trei

[42] Definiția este problema centrală a *Topicii*, dar nu există o singură metodă dialectică, aceea potrivită definiției. Dialectica va cerceta fiecare din cele patru predicabile, fiindcă fiecare are locuri comune, puncte de vedere deosebite. Aplicarea unei metode unice, cel puțin la trei din predicabile (definiția, propriul și genul), cum a încercat Teofrast, are dezavantajul obscurității, impreciziei.

[43] În capitolul 1, 101 a, la sfârșit, unde se vorbește de diviziunea silogismelor și de cercetarea numai sumară a fiecărei specii de silogism în legătură cu cele patru predicabile. Celelalte aspecte, de exemplu, diferența și comparația, vor fi puse în legătură cu principalele predicabile, diferența cu genul, comparația cu accidentul. Așadar, Aristotel recunoaște că diviziunea în patru predicabile nu este perfectă, deci că pot exista și alte predicabile. Acestea vor fi cercetate împreună cu cele patru.

[44] Identicul (ταὐτόν) este un loc comun de mare însemnătate în *Topica*. Problema lui a fost ridicată în această carte, capitolul 5, 102 a și tratată pe larg în *Metafizica* V, 9,

înțelesuri diferite. Numim ceva identic, fie sub raport numeric, fie sub raport specific, fie sub raport generic. Este sub raport *numeric*, identic ceea ce are mai multe nume, dar este numai un lucru, de exemplu, haină și manta. Sub raport *specific* este identic ceea ce constituie mai mult decât un lucru, dar nu prezintă nici o diferență din punctul de vedere al speciei, de exemplu, omul este identic cu omul și calul cu calul. Deci, numim identic sub raport specific ceea ce cade sub aceeași specie. Tot așa, numim identic, sub raport *generic*, ceea ce cade sub același gen, ca de exemplu, om și cal. S-ar părea că apa din același izvor este numită identică în alt înțeles decât cele numite înainte. Totuși apa poate fi așezată printre lucrurile care, oricum, sunt numite identice, fiindcă țin de aceeași specie. Toate acestea par a fi înrudite și asemănătoare. În adevăr, orice apă este identică sub raport specific cu orice altă apă, fiindcă între ele se constată o anumită asemănare, iar apa din același izvor se deosebește numai prin aceea că la ea asemănarea este mai puternic accentuată. De aceea nu o vom despărți de lucrurile care, într-un chip sau altul, sunt numite identice, fiindcă țin de aceeași specie[45].

Se crede în genere că *identicul* este luat, în cele mai multe cazuri, sub raport numeric[46]. Dar și acesta este atribuit lucrurilor de obicei în mai mult sensuri: în sens propriu și prim, când este atribuit numelui sau definiției; de exemplu, *haină* și *manta, animal care merge pe două picioare* și *om* sunt identici; al doilea, când identitatea este atribuită propriului, de exemplu, *capabil de știință* și *om*, sau *elementul care de la natură se mișcă în sus* și *foc* sunt identici; al treilea, când este atribuit

---

împreună cu „altul", „diferitul", „asemănătorul". Aristotel dă termenului „identic" un sens mai cuprinzător decât în terminologia modernă. Noi nu numim identice lucrurile ce aparțin aceleiași specii sau aceluiași gen. Aristotel vorbește însă de lucrurile „identice în specie, în gen, în număr". Astfel, pentru el, omonimele sunt identice în obiectul lor, adică numeric. Nimeni nu mai spune că doi oameni sunt identici, fiindcă sunt oameni, deci, fiindcă aparțin aceleiași specii.

[45] Aristotel identifică nu numai toate apele, ci și apa unui râu care pornește de la același izvor. Heraclit declarase însă că nu ne putem scălda de două ori în același râu, iar elevul său, Cratylos, adăuga că nu ne putem scălda nici măcar o dată.

[46] Aristotel este îndreptățit să pună înainte identitatea sub raport numeric. Identitatea presupune unul și același, deci *o unitate* care nu se diversifică prin sine, încetând atunci de a fi unitate, ci prin contextul în care se află. De exemplu, „a fi om" este unul și același cu tot ce este general, deși pare a se multiplica cu indivizii. Multiplicitatea stă în determinările celelalte care coexistă cu identicul.

unui lucru pe temeiul unui accident; cum, de exemplu, *a fi așezat* sau *a fi muzical* este identificat cu Socrate[47]. În toate aceste întrebuințări se subliniază unitatea numerică.

Că cele spuse înainte sunt reale, se poate vedea mai bine dacă schimbăm unele cu altele denumirile lucrurilor. Dacă dintr-un număr de oameni care sunt așezați vrem să chemăm pe unul, numindu-l, schimbăm denumirea dacă cel chemat nu a înțeles, în speranța că el va înțelege mai bine pe temeiul unui accident. Astfel, ordonăm să cheme pe cel care șade sau care vorbește, presupunând, desigur, că desemnăm același lucru prin nume sau printr-un accident.

8

<Două dovezi ale diviziunii predicabilelor>

Cum am spus, *identicul* este luat în trei sensuri. Că elementele[48] numite înainte sunt acele din care, prin care și asupra cărora obținem 103 b
argumentele, o primă dovadă este dobândită cu ajutorul inducției[49]. În adevăr, dacă considerăm premisele și problemele, constatăm că fiecare dintre ele provine fie din definiția lucrului, fie din propriu, fie din gen, fie din accident.

O a doua dovadă este dobândită cu ajutorul silogismului (raționamentului)[50]. Tot ceea ce este enunțat ca predicat despre altceva, cu

[47] Aristotel distinge și la identitatea numerică trei sensuri sau specii după intensitatea lor: cea mai puternică este identitatea definiției, a esenței, apoi identitatea propriului, și cea mai slabă identitatea accidentului; de exemplu, Socrate este același numeric cu cel care șade sau face muzică la un moment dat.

[48] Elementele dialectice din care se constituie argumentele (λόγοι) sunt cele patru predicabile cu locurile lor comune: definiția, propriul, genul și accidentul.

[49] Dovada că elementele dialectice, predicabilele sunt numai patru se obține prin metoda inductivă, deci plecând de la faptele „particulare". Constatăm astfel ce *rol* important își asumă metoda inductivă în *Dialectică*. Întreaga *Topică* este o pledoarie pentru inducție.

[50] Că există numai patru locuri comune se poate dovedi și silogistic sau „deductiv", plecând de la raportul de convertibilitate dintre predicat și subiect. Argumentarea Stagiritului este ingenioasă. Predicatul, sau atributul, poate avea aceeași sferă ca și subiectul sau are o sferă mai largă. Dacă sunt convertibili, predicatul este sau definiție, sau propriu, după cum exprimă esența sau numai o determinare proprie. Dacă subiectul și predicatul

necesitate, sau admite sau nu admite convertirea lui cu subiectul. Dacă este convertibil, predicatul este sau definiția sau propriul: este definiția dacă exprimă esența subiectului; dacă nu, este propriul, căci s-a văzut că propriul se substituie subiectului, dar nu exprimă esența lui. Dacă nu admite convertibilitatea, predicatul sau este, sau nu este un element al definiției. Dacă este un element al ei, el trebuie să fie gen sau diferență, căci definiția se formează din gen și diferență. Dacă nu este un element al definiției, se înțelege de la sine că va fi un accident, căci denumim accident ceea ce nu este nici definiție, nici gen, nici propriu, dar aparține lucrului de care vorbim.

9

<Raportul dintre categorii (predicamente) și cele patru predicabile>

După cele spuse, trebuie să arătăm căror genuri de categorii aparțin cele patru predicabile[51]. Categoriile sunt zece la număr: esența, cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, poziția, posesia, acțiunea, pasiunea[52]. Accidentul, genul, propriul și definiția trebuie să aparțină uneia din aceste categorii. Căci toate premisele formate prin cele patru noțiuni enunță sau o esență, sau o calitate, sau o cantitate, sau o altă categorie.

Este de la sine înțeles că ceea ce exprimă esența[53], exprimă fie substanța, fie calitatea, fie orice altă categorie. Căci, dacă, de exemplu,

---

nu sunt convertibili, sunt posibile două cazuri, după cum predicatul este sau nu este un element al definiției: dacă este un element al definiției, obținem genul sau diferența; dacă nu este element, obținem accidentul.

[51] Aristotel ridică aici întrebarea foarte însemnată pentru logica sa, a raportului dintre categorii (predicamente) și predicabile. Se vede clar că *Topica* și *Categoriile* sunt strâns elegate. În acest capitol cele patru predicabile sunt și subordonate și supraordonate predicamentelor (categoriilor).

[52] Ca și în *Categorii,* lista prezentă a categoriilor cuprinde zece termeni, în ordinea cunoscută. În alte opere aristotelice, numărul categoriilor este redus la opt, la trei (substanță, calitate, relație) și chiar la două (substanță, relație).

[53] Termenul grec este τί ἐστι, care ține loc în genere de substanță (οὐσία). Aici avem un sens mai larg, înțelesul de esență sau natură nu numai a substanței, ci și a celorlalte categorii subordonate substanței.

este vorba de om, enunțăm că acela este un om sau un animal, și prin aceasta spunem ce este el și exprimăm o substanță. Dacă însă este vorba de culoarea albă, enunțăm că lucrul pe care îl avem înainte este alb sau colorat și prin aceasta spunem ceea ce este el și exprimăm o calitate. Iar dacă este vorba de o mărime de un cot, enunțăm că lucrul este o mărime de un cot, și prin aceasta spunem ceea ce este el și exprimăm o cantitate. La fel se prezintă celelalte categorii: pentru fiecare din aceste predicate, dacă despre un lucru care cade sub ele enunțăm sau lucru însuși sau genul său, exprimăm esența lui[54]. Dimpotrivă, dacă enunțăm despre un lucru altceva decât lucrul însuși, exprimăm nu ceea este el, ci o cantitate, o calitate sau orice altă categorie[55]. Acestea sunt categoriile, în numărul arătat[56], în jurul cărora se mișcă argumentele dialectice[57] 104 a
și elementele[58] din care acestea se constituie. Cum le vom dobândi și prin ce mijloace vom dispune de ele din belșug trebuie să arătăm de acum înainte.

10

<Premisele dialectice>

Înainte de poate, vom defini ce este o *premisă* dialectică și ce este o *problemă* dialectică[59]. Nu trebuie să credem că orice premisă și orice

[54] Dacă subiectul și predicatul cad sub aceeași categorie, fie că predicatul este definiția lucrului, adică lucrul însuși, fie că este genul, predicatul exprimă esența.

[55] Dacă subiectul și predicatul nu cad sub aceeași categorie, predicatul nu exprimă esența, ceea ce este el în sine, ci o altă categorie inferioară. Aici „esența" are sens de substanță.

[56] Aristotel ține să sublinieze că numărul categoriilor este numai acesta: zece, dar nu justifică silogistic acest număr. Desigur, numărul de zece este găsit pe calea inducției. Raportarea celor patru predicabile la categorii dovedește nu numai legătura celor două opere, ci și autenticitatea *Categoriilor*, uneori supusă îndoielii, mai ales de exegeți moderni.

[57] Problemele dialectice, punctul de plecare al argumentării dialectice.

[58] Propozițiile sau premisele strâns legate de probleme. În capitolul următor se vor cerceta amănunțit problema și premisa dialectică.

[59] Deosebirea dintre premisa dialectică și problema dialectică a fost schițată mai înainte, în capitolul 4. Urmează aici dezvoltarea. În primul rând, Aristotel ține să se știe că nu orice fel de propoziție este dialectică, de exemplu, o premisă unanim respinsă, și de asemenea nu orice problemă merită să figureze în cercetarea dialectică. Ceea ce este evident pentru toți sau pentru majoritate nu este obiect de discuție.

problemă sunt de natură dialectică. Nici un om competent nu va formula o premisă care este respinsă ca falsă de toți și nu va face o problemă din ceea ce este evident pentru toți sau pentru majoritate. Cea din urmă nu ridică nici o dificultate; cea dintâi nu va fi susținută de nimeni.

Premisa dialectică este o întrebare[60] care apare probabilă[61] sau tuturor, sau majorității, sau înțelepților, iar dintre aceștia, sau tuturor sau majorității sau celor mai de seamă, cu condiția să nu fie un paradox. Căci vom lua drept adevărat ceea ce este admis de înțelepți, dacă însă nu este contrar vederilor celor mulți. Sunt de asemenea premise dialectice ceea ce se aseamănă cu premisele probabile, ca și ceea ce neagă tot ce este contrar opiniilor probabile, în sfârșit, ceea ce este de acord cu învățăturile artelor recunoscute[62].

Dacă este probabil că știința contrariilor este una și aceeași, atunci trebuie să pară probabil că și percepția contrariilor este una și aceeași, și dacă este probabil că sub raport numeric există numai o gramatică, atunci trebuie să pară probabil, de asemenea, că există numai o artă de a cânta din flaut, iar dacă este probabil că există mai multe științe ale gramaticii, atunci trebuie să fie probabil că există mai multe arte de a cânta din flaut. Toate aceste probabilități par a fi asemănătoare și înrudite[63].

La fel vor apărea ca probabile premisele care neagă contrariile opiniilor probabile[64]. Este probabil deopotrivă că trebuie să facem bine

---

[60] Premisa (propoziția) dialectică este o întrebare care cuprinde o alternativă, o alegere între două soluții, de exemplu, „există sau nu există Dumnezeu?" Aristotel a mai dat o definiție premisei dialectice, în afară de aceea din capitolul 4 al operei de față, în *Despre interpretare*, capitolul 11, 20 b și *Analitica primă* I, 1, 24 b, unde se citează *Topica*. Simpla întrebare, fără alternative contradictorii, nu este o întrebare dialectică.

[61] Aristotel repetă aici, ca și mai înainte în *Topica* sau în *Analitici*, că propoziția dialectică este probabilă și arată în ce constă probabilitatea ei. Este probabilă numai opinia care este conformă simțului comun sau care este împărtășită de oamenii competenți, fie de toți, fie de majoritatea lor, fie de cei mai de seamă. Opiniile paradoxale nu sunt obiectul dialecticii.

[62] Aristotel îmbogățește clasa propozițiilor dialectice cu încă trei specii: a) premisele care au analogii cu propozițiile probabile; b) opiniile care neagă tot ce este contrar propozițiilor probabile; c) opiniile care sunt de acord cu principiile artelor sau științelor recunoscute. Această din urmă specie apropie dialectica de știință.

[63] Toate exemplele privesc caracterul probabil al propozițiilor care se aseamănă cu propozițiile probabile. Pentru Aristotel, este inițial probabilă sau dialectică propoziția că „știința contrariilor este una și aceeași" (τῶν ἐναντίων ἐπιστήμη αὐτὴ εἶναι).

[64] Urmează exemple de propoziții probabile care neagă contrariile propozițiilor probabile.

prietenilor și că nu trebuie să le facem rău. Contrara acestei afirmații ar fi că trebuie să facem rău prietenilor, iar negația contradictorie a contrarei este că nu trebuie să le facem rău. Tot așa, dacă trebuie să facem bine prietenilor, nu este necesar să facem bine dușmanilor. Și în cazul de față avem o negație a unei opinii contrare probabilului — opinia contrară probabilului este că trebuie să facem bine dușmanilor. La fel va fi în celelalte cazuri asemănătoare. Și în comparație ne va apărea probabil ca predicatul contrar să fie atribuit subiectului contrar: de exemplu, dacă trebuie să facem bine prietenilor, trebuie și dușmanilor să le facem rău. S-ar putea să pară că a face bine prietenilor este contrarul lui a face rău dușmanilor[65]. Dacă este așa în realitate, va fi lămurit când vom cerceta teoria contrariilor[66].

Este de asemenea evident că toate opiniile care sunt conforme cu învățăturile artelor ne oferă premise dialectice, căci vom urma acele vederi care sunt primite de oameni competenți în specialitate, anume, vom urma pe medic în chestii de medicină, pe geometru în chestii de geometrie și așa mai departe[67].

11

<Problema dialectică. Despre teză>

Problema dialectică este un obiect de cercetare, al cărei scop este 104 b
sau de a alege și de a evita ceva, sau de a descoperi adevărul și a cunoaște[68], aceasta fie direct, fie ca ajutor la o altă chestiune de acest

[65] S-ar putea ca propoziția: „trebuie să facem rău dușmanilor" să ne apară destul de probabilă. Pentru a-i evidenția probabilitatea, o vom compara cu propoziția contrară: „trebuie să facem bine prietenilor".

[66] Potrivit comentatorului Alexandros, cercetarea ce va urma se referă la *Topica* II, 7, unde Aristotel se ocupă de locurile comune scoase din contrarii, și la *Despre interpretare*, capitolul 14, a cărui temă este contrarietatea propozițiilor. Aristotel cercetează totdeauna bucuros raportul de opoziție prin contrarietate.

[67] Pentru Aristotel, este un lucru de la sine înțeles că trebuie să considerăm ca probabilă opinia celor competenți în orice artă sau știință, deci că trebuie să primim autoritatea celor specializați într-o disciplină, de exemplu, în medicină sau geometrie.

[68] Problema dialectică poate fi practică sau teoretică; de asemenea, poate fi tratată pentru ea însăși sau pentru a rezolva o altă problemă, de obicei logică.

fel, asupra căreia mulțimea nu are nici o opinie determinată sau are o opinie contrară celei a înțelepților, iar înțelepții au o opinie contrară mulțimii, sau înțelepții au opinia contrară între ei și la fel oamenii din mulțime[69]. Căci cunoașterea unora dintre probleme este de folos pentru alegere și evitare, de exemplu, dacă plăcerea merită să fie sau să nu fie dorită. Dimpotrivă, la alte probleme cunoașterea este utilă pentru cunoașterea însăși, de exemplu, dacă lume este eternă sau nu este eternă[70], în sfârșit, la alte probleme, cunoașterea nu este utilă nici pentru primul scop, nici pentru celălalt[71], ci este utilă numai ca ajutor pentru soluționarea altor probleme de același fel. Căci pe multe probleme vrem să le cunoaștem nu în ele însele și pentru ele însele, ci pentru soluționarea altora care așteaptă să fie luminate prin acelea.

Există de asemenea probleme cu soluționări contrare — dificultatea fiind aici de a ști dacă lucrurile sunt așa sau altfel, deoarece pentru amândouă există temeiuri probabile —, precum și altele asupra cărora nu ne putem pronunța, oricât de vaste și importante ar fi, deoarece este greu să descoperim cauzele, de exemplu, dacă lumea este sau nu este eternă, căci putem prea bine să ne punem problema și despre aceasta[72].

Deci problemele și premisele trebuie să fie determinate, așa cum am făcut noi aici[73]. O *teză* este o opinie paradoxală, susținută de un filozof cunoscut, de exemplu, că nu există contradicție, cum spune Antistene, sau că totul este în mișcare, cum vrea Heraclit, sau că ființa[74]

---

[69] Problema dialectică este o propoziție care nu este nici probabilă, nici neprobabilă, fiindcă ea este o opinie nestabilă, îndoielnică, fie pentru că mulțimea nu are asupra unui obiect o opinie determinată, fie că are o opinie contrară celei susținute de înțelepți, fie că înțelepții au o opinie contrară celei a mulțimii, fie că ei au opinii contrare, cum și mulțimea poate avea opinii contrare.

[70] Eternitatea lumii materiale este prezentată aici ca o problemă, deci ca o opinie îndoielnică. Convingerea lui Aristotel este că lumea materială are atributul eternității, fiindcă nu are început și sfârșit.

[71] Nici pentru scopul practic, moral, nici pentru scopul teoretic, speculativ.

[72] Cum am spus într-o notă precedentă, Aristotel nu a împărtășit totdeauna părerea că eternitatea lumii este o problemă greu de soluționat. Aici el recunoaște că problema, în ciuda greutăților, poate fi pusă.

[73] Aristotel deosebește *problema* și *premisa* (propoziția). Premisa este probabilă în sensul acceptat de la început, în timp ce problema nu este încă probabilă, ci urmează să fie făcută probabilă prin discuție.

[74] În ce privește înțelesul filozofic al termenului *ființă*, a se vedea nota lămuritoare la *Introducere la „Topica"*, p. 290.

este una, cum declară Melisos. În adevăr, a lua în seamă părerea oricui, care se opune opiniei obișnuite, ar fi o nerozie[75].

Teze mai pot fi și afirmațiile pentru care dispunem de argumente[76], dar acestea sunt opuse opiniilor obișnuite; de exemplu, cum spun sofiștii, că nu tot ce ființează, sau a devenit așa, sau a fost din eternitate așa, căci, pretind ei, un muzicant care este gramatic *este* așa, fără să fi devenit așa și fără să fi fost așa din eternitate. Chiar dacă nu admitem așa ceva, putem să o credem fiindcă invocă un argument.

Și teza este o problemă, dar nu orice problemă este o teză[77], fiindcă unele probleme sunt de așa natură încât nu putem avea nici o opinie determinată într-un sens sau altul. Dar că o teză este o problemă este evident. Căci, după cele spuse înainte, asupra tezei sau mulțimea este de altă părere decât filozofii, sau filozofii nu sunt de acord între ei și nici mulțimea nu este de acord în sânul ei, deoarece teza este o opinie paradoxală. În prezent, sunt denumite teze toate problemele dialectice. Nu are însă nici o importanță cum sunt numite ele. Căci noi le-am deosebit nu pentru 105 a
a născoci nume noi, ci pentru a sublinia deosebirea dintre ele.

Nu suntem obligați să cercetăm fiecare teză și fiecare problemă, ci numai pe acele care, din cauza dificultăților, au nevoie de raționament, nu și pe acele care au nevoie de pedeapsă sau de simpla percepere a lucrurilor[78]. Acei, bunăoară, care pun la îndoială că trebuie să cinstim

---

[75] Pe lângă *problemă* și *premisă*, *Topica* cunoaște o a treia noțiune: teza (θέσις). Teza este o „concepție paradoxală" (ὑπόληψις παράδοξος), adică este părerea unui mare filozof, nu orice părere ciudată. Ca exemplificare, citează tezele fundamentale a trei mari îndrumători ai reflexici antice: Heraclit, eleatul Melisos și ale fondatorului școlii cinice, Antistene.

[76] Argumentele sunt însă înșelătoare, sofistice.

[77] *Teza* are deci și înțelesul de *problemă*, fiindcă orice teză este o problemă, adică un subiect de discuție. Și în Evul Mediu termenul de teză se confunda cu acela de problemă discutabilă. Luther însuși a numit teze problemele afișate la Wittenberg (1517) pentru discuție. Problema pusă este o propoziție asupra căreia nu putem avea nici o părere determinată într-un sens sau altul. Aristotel constată mai jos că în vremea sa toate problemele dialectice sunt numite teze. El ține totuși să diferențieze nuanțele termenilor fundamentali ai dialecticii; problema formulează o alternativă, teza se pronunță pentru una din alternative, ca fiind întemeiată.

[78] Nu se va cerceta în dialectică orice teză și orice problemă, ci numai pe acelea care, prin conținutul lor mai dificil, merită să fie discutate. Nu merită să fie discutate problemele sau tezele care, fie prin imoralitatea lor, merită a fi blamate și reprimat — Aristotel întrebuințează termenul de *pedepsire* (κόλασις) — sau care, fie prin caracterul lor elementar, sunt soluționate printr-o simplă percepție.

pe zei și să iubim pe părinți merită pedeapsă, iar acei care se îndoiesc că zăpada este albă nu au decât să-și arunce privirile asupra ei. Nu se cuvine să tratăm dialectic probleme a căror dovadă este prea apropiată sau prea îndepărtată: în primul caz, nu există dificultate, în al doilea caz, dificultatea este prea mare pentru un simplu exercițiu[79].

12

<Raționamentul dialectic. Inducția dialectică>

După ce am stabilit acestea, trebuie să arătăm câte feluri de fundări dialectice există. Unul este inducția, celălalt este raționamentul[80]. Am explicat mai sus ce este un raționament[81]. Inducția însă este ridicarea de la individual la general; de exemplu, dacă cel mai bun pilot este cel mai priceput în profesiunea sa, și dacă același lucru este valabil pentru vizitiu, atunci cel mai bun în genere este acel care se pricepe în profesiunea sa[82]. Inducția este mai convingătoare, mai clară, mai ușor de cunoscut prin senzație și deci mai familiară mulțimii; în schimb, raționamentul este mai stringent și mai puternic în respingerea adversarilor.

13

<Cele patru mijloace dialectice în genere>

Felurile de lucruri asupra cărora se îndreaptă și în care se formează argumentele dialectice se stabilesc cum am arătat mai

[79] Dialectica nu se ocupă nici de problemele prea ușoare, nici de cele prea grele, prea „îndepărtate" de simplul exercițiu intelectual. Nu trebuie să uităm că primul scop al dialecticii este exercitarea inteligenței prin discutare pro și contra.

[80] Scurtul capitol 12 se ocupă de metodele de întemeiere a tezelor dialectice. Ca și în *Analitici*, ele sunt două: inducția, care este așezată înainte, și silogismul

[81] În capitolul 1, dar și aici sumar. Aristotel presupune că natura silogismului este binecunoscută, ceea ce îndreptățește opinia că cel puțin cartea I a fost redactată după ce descoperise silogismul și-l făcuse cunoscut școlii sale, chiar dacă nu era încă dezvoltat în *Analitica primă*.

[82] În acest capitol, inducția nu este prezentată ca în *Analitica primă* II, 23 drept concluzia unui silogism fundat pe enumerarea *tuturor* cazurilor specifice, ci drept concluzia generalizatoare a unui număr limitat de cazuri (nu individuale, ci specifice).

înainte[83]. Mijloacele care ne ajută să găsim, potrivit nevoilor, raționamentele sunt în număr de patru: întâiul este formarea premiselor; al doilea este deosebirea multiplelor sensuri ale cuvintelor; al treilea, descoperirea deosebirilor dintre lucruri; al patrulea este căutarea asemănărilor[84].

Într-un anume sens, cele trei din urmă mijloace sunt și ele premise; căci din fiecare din ele putem scoate o premisă; de exemplu, premisa „putem dori sau frumosul, sau plăcutul sau utilul"; „senzația se deosebește de știință prin aceea că pe cea din urmă o putem redobândi, dacă am pierdut-o, pe cea dintâi, nu"; „sănătosul se comportă față de sănătate ca vigurosul față de vigoare". Cea dintâi premisă pune în lumină mulțimea de semnificații ale aceluiași termen; cea de-a doua, deosebirile dintre lucruri; cea de-a treia, asemănările dintre lucruri.

14

<Reguli pentru alegerea premiselor>

În ce privește premisele, există atâtea chipuri de a le alege, câte feluri de premise am stabilit mai înainte[85]. Așadar, putem să primim

---

[83] Am cunoscut înainte materialele sau elementele din care se formează argumentele dialectice și spre ce anume lucruri se îndreaptă argumentarea: a) premisele, problemele și tezele; b) cele patru predicabile (definiția, propriul, genul, accidentul) cu locurile lor comune. Vom cunoaște acum „mijloacle" (ὄργανα) care ne ajută să argumentăm.

[84] Din cele patru mijloace, cele trei din urmă sunt cele mai însemnate, deși ele se reduc, în cele din urmă, la premise. Al doilea relevă marea importanță acordată de Aristotel definirii termenilor. Cele mai multe dispute se alimentează din echivocul terminologiei. Celelalte două au fost relevate dinainte: dialectica va căuta să descopere deosebirile, ca și asemănările lucrurilor. Numai după ce vor da rezultate aceste trei mijloace, vom putea alege și propozițiile. Înseși aceste trei mijloace sunt formulate în premise. Reducerea lor la premise nu le știrbește importanța mai mare.

[85] Vezi mai înainte capitolul 10, 104 a, unde s-a arătat ce este o premisă probabilă (dialectică): întrebare probabilă care nu este paradoxală. Propozițiile (premisele) dialectice sunt de patru specii: a) premisele probabile pentru toată lumea, pentru majoritate sau pentru înțelepți, iar, printre înțelepți, pentru toți, pentru majoritate sau pentru cei mai de seamă; b) premisele care sunt asemănătoare sau analoge celor sigur probabile; c) premisele ce neagă premisele contrare celor probabile; d) premisele de acord cu învățăturile artelor (științelor) recunoscute. Premisele asemănătoare celor probabile sunt citate cele din urmă și exemplificate printr-un principiu al gnoseologiei aristotelice: fiindcă știința contrariilor

opiniile sau ale tuturor, sau ale majorității, sau ale celor înțelepți, iar dintre înțelepți, sau ale tuturor, sau ale majorității, sau ale celor mai de seamă; de asemenea, putem să primim opiniile care sunt contrare celor
105 b obișnuite sau, în sfârșit, cele scoase din învățăturile artelor. Opiniile contrare celor obișnuite trebuie să fie primite în sensul arătat mai sus, adică negativ, contrazicându-le. Este de asemenea util ca opiniile alese să fie nu numai acele cu adevărat probabile, ci și acele care se aseamănă cu ele, de exemplu: că percepția contrariilor este una și aceeași, întrucât și știința contrariilor este valabilă pentru ambele părți; tot așa noi vedem nu emițând din ochi o rază[86], ci primind în ochi o rază luminoasă. Căci tot așa se întâmplă și la celelalte organe senzoriale. Auzim, nu emițând ceva, ci receptând ceva: la fel pentru gust și pentru celelalte simțuri.

Mai trebuie să primim ca principiu și ca teză ceea ce pare adevărat în toate cazurile sau în majoritatea lor[87]. Căci adversarii care nu observă că într-un anumit caz lucrurile nu stau la fel le vor lua drept teze. De asemenea, trebuie să alegem premisele din argumente scrise, pe care le vom dispune separat pentru fiecare gen, de exemplu, despre Bine, despre Animal, și anume despre orice Bine în genere, începând cu esența[88]. Tot așa trebuie să notăm opiniile înțelepților, de exemplu că pentru Empedocle numărul elementelor corporale este patru[89]. Căci ceea ce a afirmat un om de seamă poate fi primit ca o teză temeinică.

Există, pentru a rezuma, trei clase de premise și de probleme: premise etice, premise fizice și premise logice[90]. Un exemplu de premisă etică este: în caz de conflict între îndatoriri, vom da ascultare mai degrabă părinților decât legilor? Un exemplu de premisă logică: știința

---

este una și aceeași, tot una și aceeași este și percepția contrariilor. Celelalte exemple sunt luate tot din sfera organelor senzoriale.

[86] Această teorie a percepției a fost formulată de Platon (în *Timaios*). Și în această privință, Aristotel se opune fostului său învățător.

[87] În propoziția aceasta accentul cade pe „ceea ce *pare* adevărat". Vom lua ca principii propozițiile ce *par* a fi adevărate, chiar dacă nu sunt, fiindcă adversarul nu observă excepțiile și transformă propozițiile în „teze".

[88] Aristotel ne sfătuiește să alegem propozițiile și din cele citite, din opere, ordonându-le după genul lor, începând cu definiția, cu esența, pentru a ajunge la accidente. Dialecticianul trebuie să-și facă fișe despre toate marile probleme. El va face fișe și despre opiniile filozofilor.

[89] Această referință la tema celor patru elemente a lui Empedocle fixează paternitatea unei teorii pe care o susține și Aristotel.

[90] Aristotel rezumă felurile de propoziții după diviziunea sumară devenită clasică, a disciplinelor filozofice. De remarcat este a treia clasă de propoziții, cele logice. Termenul

contrariilor este sau nu este una și aceeași? Un exemplu de premisă fizică: lumea este sau nu este eternă? Același lucru este valabil și pentru probleme. Care anume premise aparțin unei clase sau alteia nu este ușor de arătat prin simplă definiție, ci trebuie să încercăm să le cunoaștem pe fiecare în parte pe calea inducției, orientându-ne după exemplele de mai sus[91].

Numai adevărul asupra premiselor și problemelor satisface filozofia; dialectica se mulțumește cu opinia asupra lor[92]. Trebuie să luăm însă toate premisele în accepția lor cea mai generală, pentru ca dintr-o singură premisă să scoatem cât mai multe. Așa, de exemplu, trebuie să afirmăm că știința opușilor este una și aceeași, apoi că este aceeași pentru contrari și pentru relativi[93]. De asemenea, trebuie să subdividem aceste premise din urmă, atât cât îngăduie subdivizarea; de exemplu, că este una și aceeași știința binelui și a răului, a albului și a negrului, a recelui și a caldului, și tot așa mai departe[94].

15

<Al doilea mijloc: deosebirea de sens a omonimelor>

Despre premise și alegerea lor, cele spuse sunt de ajuns. În ce 106 a
privește sensurile diferite ale cuvintelor, trebuie nu numai să le expunem, ci să le și explicăm[95]. De exemplu, trebuie să spunem nu numai că

---

de logică are aici sensul favorabil rămas până astăzi. Se știe că, la Aristotel, „logic" are și un sens mai puțin favorabil: aspect general numai probabil, pur „dialectic". Aceasta se constată în exemplul care ilustrează logica: „știința contrariilor este sau nu este una și aceeași?" Mai este de notat că exemplul de fizică ține mai degrabă de metafizică și, de asemenea, că lipsește un exemplu de matematică, poate fiindcă domeniul matematicii rămâne străin dialecticii în accepția aristotelică.

[91] Adeseori, Aristotel înlocuiește definiția, când aceasta prezintă dificultăți, prin exemplificare, adică printr-un început de inducție. Așa procedează la *Categorii*, capitolul 4.

[92] Deosebirea dintre Filozofie și Dialectică este în realitate deosebirea dintre științe cu un obiect special și disciplina general-umană, care se mulțumește cu opinii și probabilități. S-ar putea interpreta diferența ca două trepte de cercetare a acelorași probleme.

[93] În *Categorii*, cercetând *opușii*, Aristotel a arătat că opoziția contrară este numai una din formele de opoziție, alături de alte trei: a) opoziția contradictorie; b) opoziția privației și posesiei; c) opoziția relativilor sau corelativilor. Se constată încă o dată importanța acordată de Aristotel principiului că „știința contrariilor este una și aceeași".

[94] Acest pasaj pare că dă sfaturi contradictorii: întâi cere să pornim de la propoziții cât mai generale; apoi, recomandă să subdividem o propoziție în cazuri speciale.

dreptatea și curajul sunt *un bine* într-un sens, iar vigurosul și sănătosul sunt un bine într-alt sens, ci și că sensurile sunt deosebite fiindcă primul sens exprimă o calitate inerentă lucrurilor, iar al doilea sens exprimă un efect, nu o anumită calitate inerentă, și tot așa mai departe.

Dacă un cuvânt este luat sub raportul speciei[96], în mai multe sensuri sau într-unul singur, vom căuta să cunoaștem în chipul următor. Întâi, trebuie să vedem dacă contrarul termenului dat are mai multe sensuri, și anume dacă le are noțional sau numai nominal[97]. În adevăr, de multe ori deosebirea se vede îndată chiar în cuvinte, de exemplu, ascuțit în voce se opune contrar gravului, iar la corp tocitului[98]. Este limpede deci că vorbim despre contrarul ascuțitului în sensuri diferite. Căci nu același ascuțit este contrarul gravului și tocitului, deși ascuțitul este contrarul amândurora. Mai mult. Dacă gravului la voce i se opune contrar ascuțitul, la corpuri i se opune contrar ușorul, așa încât și gravul este luat în mai multe sensuri. Același este cazul pentru frumos, căruia la animal i se opune urâtul, iar la casă i se opune dărăpănat; deci frumosul este un termen omonim[99].

La multe lucruri iese la iveală îndată diferența nu nominală, ci noțională, ca de exemplu, la alb și la negru[100]. Spunem deopotrivă despre o voce și despre o culoare că este albă (clară) sau neagră (întunecată). La

---

Sfaturile se completează și dialectica va aplica un precept sau altul după trebuințele argumentării.

[95] Un important mijloc dialectic este cunoașterea diferitelor sensuri ale cuvintelor. Această preocupare domină întreaga operă aristotelică; ea se regăsește în *Topica* II, 3 și în *Metafizica*, toată cartea a V-a, care este un mic vocabular filozofic. Aici, ca și în alte părți, scopul lui Aristotel este nu numai să înșire diferitele accepții ale termenilor, ci și să le explice, să le discute pentru a descoperi originea lor.

[96] Sub raportul speciei (τῷ εἴδει), înseamnă, potrivit comentatorului Alexandros, sub raportul definiției, cum se va vedea mai jos, adică sub raportul obiectului desemnat de termen.

[97] Pentru a descoperi sensurile diferite ale unui termen filozofic, vom cerceta sensurile termenului contrar celui dat, și anume sensurile reale, definitorii, nu cele pur nominale.

[98] Termenii de ascuțit (ὀξύ) și grav (βαρχή) au sensuri diferite în limba greacă, pentru care nu este ușor să găsim echivalentele funcționale în limba noastră.

[99] Aristotel începe *Organon*-ul (vezi *Categorii*, cap. 1) cu cercetarea sinonimelor și omonimelor.

[100] Aceeași greutate, semnalată mai sus, de a traduce sensurile lui alb (λευκός) și negru (μέλας) corespunzătoare celor din limba greacă. „Alb", în limba noastră, nu înseamnă „clar", „luminos".

amândouă acestea, diferența nu stă în nume, ci în noțiune. Căci culoarea nu este numită clară în același sens ca vocea. Însăși senzația ne învederează aceasta. Lucrurile care posedă aceeași esență sunt cunoscute prin același organ senzorial, în timp ce claritatea în voce și în culoare nu este apreciată prin același organ senzorial, ci a doua prin văz, iar prima prin auz. Tot așa, despre ascuțit și tocit la gusturi și la corpuri, la acestea din urmă aprecierea se face prin pipăit, la cele dintâi prin gust. Și în aceste cazuri nu există diferență de nume, nici la lucrurile însele, nici la contrarii lor. Căci și contrarii amândurora poartă numele de tocit.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă un sens al termenului are contrar, în timp ce celălalt nu are deloc[101]. De exemplu, plăcerea de a bea are drept contrar neplăcerea de a avea sete, în timp ce plăcerea de a vedea că diagonala este incomensurabilă cu latura nu are contrar[102]. 106 b
De aici urmează că plăcerea este luată în mai multe sensuri. Astfel, cu un alt exemplu, *iubirea* spirituală are contrarul în *ură*, în timp ce actul fizic nu are nici unul. Este clar că *a iubi* este un termen omonim[103].

De asemenea, trebuie să luăm seama la intermediari, anume dacă unii termeni contrari au intermediar, iar alții nu au, sau dacă în amândouă cazurile există intermediari, dar nu aceiași[104]. De exemplu, între alb (clar) și negru (întunecat) la culoare intermediarul este cenușiul, în timp ce la voce nu există intermediari, iar dacă cumva există, este vocea răgușită[105], căci unii susțin că vocea răgușită stă oarecum la mijloc. De aici urmează că alb (clar) și negru (întunecat) sunt omonimi. Mai departe, trebuie să luăm în seamă dacă unii contrari au mai mulți

[101] Se poate întâmpla la un termen cu mai multe sensuri, ca unul din sensuri să aibă un contrar, dar celălalt să nu aibă.

[102] Desigur, nu există o neplăcere de a vedea că diagonala este incomensurabilă cu latura. Dar există o asemenea plăcere?

[103] Aristotel opune iubirea (φιλεῖν) spirituală sau intelectuală (κατὰ τὴν διάνοιαν) și actul (ἐνέργεια), erotic, corporal (κατὰ τὴν σωματικήν). Că numai prima are contrar în ură, nu și al doilea, este discutabil. Însuși Aristotel recunoaște că „a iubi" este un termen cu două înțelesuri.

[104] Pentru a descoperi și explica omonimele, vom căuta la termenii contrari dacă au sau nu au intermediari, de exemplu, alb (clar) are la culoare un intermediar, nu și la voce, cel puțin în sensul adevărat al cuvântului, căci răgușit nu stă la mijloc între voce clară și voce întunecată („neagră").

[105] Termenul grec (τὸ σομφόν) este de asemenea greu de tradus. El înseamnă și voce „surdă", care se apropie de voce întunecată.

intermediari, iar alții, numai unul, ca la alb și negru. La culori există mai mulți intermediari, la voce, numai unul, vocea răgușită.

De asemenea, la opoziția contradictorie[106] trebuie să observăm dacă este luată în mai multe sensuri; dacă este luată în mai multe sensuri, și opusul va avea mai multe sensuri. Astfel, „a nu vedea" este luat în mai multe sensuri: într-un caz, când „nu are vederea", într-altul, când vederea „nu este exercitată actual". Dacă este așa, și „a vedea" va fi luat în mai multe sensuri; anume, opusul lui „a nu avea vederea" este „a avea vederea", iar opusul lui „a nu fi exercitată actual vederea", „a fi exercitată actual vederea".

Tot așa trebuie să ținem seama de sensurile termenilor de privație și posesie[107]. Dacă unul dintre ei este luat în mai multe sensuri, și celălalt va fi luat la fel. Astfel, dacă „a simți" are mai multe sensuri, după cum se raportează la suflet sau la corp[108], tot așa „a nu simți" are mai multe sensuri, după cum se raportează la suflet sau la corp. Că termenii pomeniți aici se opun ca privație și posesie este clar, deoarece animalele posedă de la natură amândouă felurile de simțire, cel sufletesc și cel corporal.

Mai departe, trebuie să ținem seama de formele flexionare ale cuvintelor[109]. Când, de exemplu, „în chip just" este luat în mai multe sensuri, și „just" va fi luat în mai multe sensuri. După cum înțelegem „în chip just", tot așa vom înțelege și „just". De exemplu, dacă „în chip just" e luat în sensul de a aprecia potrivit cu propria convingere sau după natura lucrurilor, tot așa vom lua și „just". Mai departe, dacă „sănătosul" este luat în mai multe sensuri, tot așa „în chip sănătos" va avea mai multe

---

[106] Opoziția contradictorie este negația care poate avea mai multe sensuri. În cazul de față cele două sensuri sunt: actual și virtual.

[107] Pentru Aristotel, privația-posesia este una dintre cele patru opoziții, alături de opoziția contradictorie, opoziția contrară și opoziția relativă (vezi *Categorii*, cap. 10). De notat este că Aristotel nu se ocupă aici și de opoziția relativilor pentru descoperirea omonimelor. Este o lacună pe care o resimțim, dată fiind importanța noțiunii de relație.

[108] Aristotel recunoaște aici că „a simți" se aplică deopotrivă la corp, ca și la suflet, ceea ce înseamnă o apropiere a sufletului de corp.

[109] Omonimia se constată prin contrarii și dacă cercetăm formele flexionare ale cuvintelor, cunoscute gramaticii: substantiv, adjectiv, verb, adverb. Formele flexionare se apropie de paronime (*Categorii*, cap. 1), ca și de cele înrudite, de care Aristotel se va ocupa aici în cartea II, cap. 9. Cum este adverbul, tot așa va fi și adjectivul, de exemplu, „în chip sănătos" și „sănătos", și invers.

sensuri. De exemplu, dacă „sănătos" înseamnă ceea ce produce sănătatea, ceea ce o întreține și ceea ce o manifestă, tot așa „în chip sănătos" va însemna „în chip de producere a sănătății", „în chip de întreținere a sănătății" și „în chip de manifestare a sănătății". Tot așa în celelalte cazuri în care termenul respectiv este luat în mai multe sensuri, și 107 a
formele flexionare derivate din el vor avea mai multe sensuri[110], și invers.

De asemenea, trebuie să ținem seama de genurile de categorii cărora le poate aparține un termen și să observăm dacă totdeauna sunt aceleași[111]. Dacă nu sunt aceleași, fără îndoială că termenul este omonim. Așa, de exemplu, binele la mâncare este ceea ce produce plăcere, iar în medicină, ceea ce întreține sănătatea. În ce privește sufletul, binele este o calitate, cum sunt cumpătarea, curajul sau dreptatea, și tot așa în ce privește omul. Uneori binele se raportă la timp, ca, de exemplu, dacă facem binele la timpul potrivit, căci ceea ce se întâmplă așa, se spune că este un bine. Adeseori binele se raportă la cantitate, când înseamnă măsura, deoarece și măsura înseamnă bine. Urmează că binele este omonim. La fel, clarul (albul) la corp este o culoare[112], iar la sunet este ceea ce se aude cu ușurință. Același lucru este valabil pentru ascuțit; el nu are același sens în toate cazurile. Un sunet ascuțit este sunetul repede[113], cum ne învață teoria matematică a Armoniei[114], un unghi ascuțit este un unghi mai mic decât unghiul drept[115], iar un cuțit ascuțit este acel care sfârșește cu un vârf ascuțit[116].

---

[110] Dacă cuvântul simbolizează reprezentarea și reprezentarea reflectă obiectul (vezi: *Despre interpretare*, cap. 1), flexiunile cuvântului ne ajută să descoperim diferitele reprezentări corespunzătoare, așa încât omonimia cuvintelor se transpune și în formele lor flexionare.

[111] Un alt mijloc de a descoperi omonimele este cercetarea dacă un termen aparține mai multor genuri și categorii. Dacă se constată această apartenență diferită, se dovedește astfel omonimia lui. Aristotel ilustrează concepția sa prin cuvântul „bine", care este un termen „transcendental", adică de cea mai înaltă generalitate. Binele ține de cel puțin patru categorii: a) acțiune (ceea ce produce plăcere și întreține sănătatea); b) calitate (de exemplu, morală, curaj, dreptate, cumpătare); c) timpul (timpul potrivit, în greceşte καιρός; d) cantitate (măsura este un bine).

[112] La corp, albul (clarul) este o calitate, la sunet este o acțiune.

[113] Deci sunetul aparține categoriei de acțiune.

[114] Pitagoricienii erau considerați întemeietorii „Armoniei" sau teoriei matematice a muzicii.

[115] Unghi ascuțit ține de categoria relației.

[116] Vârful ascuțit al cuțitului ține de categoria calității.

Trebuie să luăm în seamă și genurile lucrurilor care au același nume[117] și să vedem dacă ele sunt deosebite, fără să fie subordonate, cum de exemplu „măgar" înseamnă totodată un animal și mașină[118]. Aici noțiunea care corespunde cuvântului este deosebită; una va exprima un anumit animal, cealaltă o anumită mașină. Dacă genurile sunt deosebite, dar subordonate, nu este nevoie ca noțiunile să fie diferite. Astfel și animal și pasăre sunt genurile corbului. Dacă acum spun despre corb că este o pasăre și, de asemenea, că este un anumit animal, enunț despre el amândouă genurile. Tot așa, când numesc corbul un animal — înaripat — cu două picioare, spun despre el că este o pasăre. Dimpotrivă, această situație nu este valabilă pentru genurile nesubordonate unele altora. Dacă, de exemplu, numesc ceva o mașină, nu spun că este un animal, iar dacă îl numesc animal, nu spun că este o mașină.

Trebuie să avem în vedere însă, în cazul că genurile sunt deosebite fără a fi subordonate, nu numai termenul respectiv, ci și contrarul său[119]. Dacă contrarul este luat în mai multe înțelesuri, este evident că și termenul în discuție va fi luat în mai mult sensuri.

Este de asemenea util să avem în vedere și definiția termenilor compuși, cum sunt de exemplu *corp clar* (alb) și *voce clară* (albă). În acest caz, când eliminăm ceea ce este propriu, trebuie să rămână aceeași definiție[120]. Așa ceva nu se întâmplă la termenii omonimi, adică la cei
107 b de care vorbeam mai înainte. Într-un caz este vorba de un corp de cutare sau cutare culoare, într-altul — de o voce care se aude ușor. Dacă eliminăm „corp" și „sunet", ceea ce rămâne nu este același lucru în

---

[117] Aristotel cercetează cazul termenilor care, deși au același „nume", adică aceeași categorie, aparțin unor genuri diferite, fie că sunt subordonate, fie că nu sunt.

[118] În limba greacă, cuvântul măgar (ὄνος) are aceste două sensuri, adică el aparține la două genuri deosebite, deși ambele țin de categoria substanței. Genurile nu sunt însă subordonate, ci disparate. Dacă genurile sunt subordonate, cum va arăta un exemplu de mai jos, omonimia nu este necesară.

[119] Este un ultim loc comun scos din raportarea unor termeni la aceeași categorie: cercetarea termenilor contrari; diversitatea de sensuri ale contrarului dă la lumină diversitatea de sensuri ale termenului dat.

[120] Să examinăm acum sensurile termenilor compuși (ἐκ τοῦ συντιθεμένου), adică a expresiilor formate din două cuvinte, dintre care unul este comun. În acest caz, dacă se înlătură ceea ce este propriu fiecărei expresii (de exemplu, culoare și voce) ar trebui să rămână aceeași definiție (albul, adică clarul), ceea ce nu se întâmplă; termenul este omonim, findcă el are sensuri diferite, după cum se aplică la culoare sau la voce. Există deci două definiții, nu una singură, cum se întâmplă la sinonime.

amândouă cazurile. Ar trebui să fie așa, dacă termenul clar (alb) enunțat despre amândoi ar fi sinonim[121], așadar, dacă ar avea același sens.

Adeseori, fără să observăm, omonimia se strecoară în definițiile însele, de aceea trebuie să considerăm cu atenție și definițiile. Dacă, de exemplu, ceea ce manifestă și ceea ce produce sănătatea stă într-o proporție măsurată cu însăși sănătatea, nu trebuie să fim mulțumiți cu această definiție, ci trebuie să cercetăm în ce sens a fost luat termenul „într-o proporție măsurată" în ambele cazuri, anume dacă într-un caz „proporție măsurată" nu înseamnă cantitatea ce produce sănătatea, iar în celălalt caz, calitatea ce se manifestă ca stare de sănătate a unui subiect[122].

Mai departe, să avem în vedere dacă termenii dați sunt comparabili din punctul de vedere al mai multului și mai puținului sau al egalității în gradație, ca, de exemplu, voce clară și haină clară (albă), gust ascuțit (înțepător) și voce ascuțită[123]. În adevăr, *clar* și *ascuțit* nu pot fi spuse despre fiecare grupă de două obiecte nici în grad egal, nici în grad mai mare sau mai mic. Urmează de aici că *clar* și *ascuțit* sunt termeni omonimi, căci sinonimele sunt totdeauna comparabile, adică ele sunt atribuite lucrurilor în același grad sau în grad mai mare sau mai mic.

Deoarece genurile diferite și nesubordonate au alte diferențe specifice, ca, de exemplu, animal și știință — în adevăr, aceste noțiuni au alte diferențe —, trebuie să cercetăm dacă însușirile numite prin același termen sunt diferențe ale unor genuri diferite, dar nesubordonate unul altuia, ca, de exemplu, ascuțit la voce și la corp. În adevăr, o voce se deosebește de altă voce prin aceea că este mai ascuțită; tot așa un corp se deosebește de altul prin aceea că este mai ascuțit. Urmează deci că *ascuțit* este un termen omonim, fiindcă el desemnează diferențe ale unor genuri diferite nesubordonate unul altuia[124].

---

[121] Dacă ar fi sinonim termenului identic nu numai prin nume, ci și prin definiție.

[122] În cazul de față este omonimie, fiindcă „într-o proporție măsurată" are două sensuri, după cum se raportează la cantitate sau la calitate.

[123] Un termen, care este aplicat la două lucruri, ca, de exemplu, alb (clar) la culoare și voce, este omonim dacă culoarea și vocea nu pot fi comparate nici din punctul de vedere al mai multului și mai puținului, nici din punctul de vedere al egalității. Sinonimele sunt totdeauna comparabile și ca atare aparțin lucrurilor în același grad sau în grad diferit.

[124] Este omonim termenul care, aparținând unor genuri diferite nesubordonate, se raportează la diferențe specifice, de exemplu, „ascuțit" la voce și la corp exprimă fiecare o altă diferență, potrivită fiecăruia din genurile nesubordonate.

Mai departe este de văzut dacă lucrurile cuprinse sub același nume au diferențe distincte, ca, de exemplu, culoare la corp și culoare la muzică[125]. Culoarea la corpuri are diferența de a împrăștia sau de a restrânge vederea, în timp ce, în muzică, culoarea nu are aceeași diferență[126]. Și în cazul de față urmează că culoarea este un termen omonim, întrucât aceleași lucruri au aceleași diferențe.

Deoarece specia nu este niciodată diferența a nimic, trebuie să cercetăm dacă lucrurile cuprinse sub același nume semnifică, unele, o specie, altele, o diferență, ca, de exemplu, clarul (albul) este la corp o specie a culorii, iar la voce o diferență[127]. Căci o voce se deosebește de alta prin claritatea ei.

16

<Al treilea mijloc: căutarea diferențelor>

Ori de câte ori un termen are mai multe sensuri, trebuie să recurgem la aceste mijloace, precum și la altele la fel. În ce privește
108 a diferențele dintre lucruri, ele trebuie să fie cercetate în cadrul acelorași genuri, întrebându-ne, bunăoară, prin ce se deosebește dreptatea de curaj și prudența de cumpătare (toate făcând parte din același gen), precum și în cadrul altor genuri, care însă nu sunt prea îndepărtate unele de altele, ca, bunăoară, diferența dintre senzație și știință. La genurile mult îndepărtate unele de altele, diferențele sunt cât se poate de evidente[128].

---

[125] Este omonim („același nume") termenul care exprimă diferențe specifice, după cum se aplică la o grupă de lucruri sau la altă grupă, de exemplu, culoare, la corp, și culoare, la muzică (cromatică).

[126] La corpuri, albul apare ochiului ca mai întins, iar negrul ca mai restrâns; la muzică, diferențele între clar și întunecat sunt altele decât acele ale corpului. De aceea este un omonim cuvântul care marchează diferențele variabile după genul lucrurilor. Cuvântul este același, dar lucrurile sunt deosebite. Dacă diferențele sunt aceleași, și lucrurile sunt aceleași, adică nu se află în fața unui omonim.

[127] Deoarece specia nu este o diferență, cum albul (clarul) este o specie la culoare și o diferență la voce, urmează că termenul *alb*, care este, după împrejurări, specie și diferență, nu poate fi decât omonim.

[128] Al treilea mijloc sau instrument al argumentării este căutarea diferențelor dintre lucruri. Capitolul este scurt, fiindcă nu formulează și nu exemplifică regulile descoperirii diferențelor. Aristotel se mulțumește să fixeze cadrul în care căutarea diferențelor este fecundă. Nu vom căuta diferențele dintre genurile prea îndepărtate, fiindcă

17

<Al patrulea mijloc: căutarea asemănărilor>

Asemănările trebuie să fie căutate, în primul rând, în lucrurile care sunt clasate în genuri deosebite[129], prin procedeul următor: *A* și *B* se comportă unul față de altul, cum se comportă unul față de altul *C* și *D*, de exemplu, știința este față de știut, ca senzația față de sensibil; sau *A* se află în *B*, tot așa cum *C* se află în *D*; de exemplu, cum vederea se află în ochi, tot așa intelectul intuitiv (νοῦς) se află în suflet, și cum liniștea se află în mare, tot așa vântul se află în aer.

Trebuie să ne exercităm în căutarea asemănărilor, îndeosebi la genurile mai îndepărtate unele de altele, căci atunci asemănările celelalte vor fi găsite mai ușor. În al doilea rând, trebuie să căutăm asemănările lucrurilor care sunt clasate sub același gen, și să vedem dacă ele au un element identic, de exemplu, om, cal și câine; căci prin elementul identic ele se aseamănă.

18

<Utilitatea ultimelor trei mijloace dialectice. Despre locurile dialectice>

Cercetarea numărului de înțelesuri pe care le are un cuvânt este de două ori utilă[130]: atât pentru claritatea ce rezultă (căci vom cunoaște mai

---

aceste diferențe sunt evidente. Vom căuta însă diferențele în același gen sau în genurile înrudite, fiindcă în aceste cazuri ele sunt mai greu de găsit. Asemănările umbresc diferențele. Îndeosebi, merită să fie subliniată apropierea, nu și identitatea, dintre știință și senzație (percepție). Greutatea constă în descoperirea diferențelor dintre știință și senzație. În ce privește regulile pentru dezvăluirea diferențelor, indicațiile capitolului precedent pentru evitarea echivocurilor pot aduce prețioase servicii. Cunoașterea diferențelor face imposibil echivocul omonimiei.

[129] Aristotel cercetează la sfârșit, ca al patrulea instrument, căutarea asemănărilor. În timp ce diferențele sunt căutate în genurile cele mai apropiate sau chiar în același gen, asemănările trebuie să fie descoperite mai ales în genurile cele mai îndepărtate, fiindcă în genurile înrudite sunt evidente. În puținele indicații asupra regulilor pentru dezvăluirea asemănărilor, Aristotel ține seama și de relații (primul exemplu) și de genuri și specii, de ridicarea de la specii la genul comun (al doilea exemplu).

[130] Acest capitol evidențiază utilitatea a trei din cele patru „instrumente" ale argumentării. Primul, referitor la alegerea premiselor, este de o utilitate indiscutabilă, fiindcă nu există argumentare dialectică fără premise (propoziții).

bine semnificația unei aserțiuni, dacă am arătat care sunt înțelesurile ei), cât și pentru a ne asigura că raționamentele se desfășoară în concordanță cu lucrurile înseși, nu cu termenul ce-l exprimă[131]. Câtă vreme nu am clarificat în câte înțelesuri este întrebuințat un termen, este posibil ca respondentul și întrebătorul să nu se gândească la același lucru. Dacă, dimpotrivă, s-au clarificat diferitele înțelesuri ale unui cuvânt și s-a arătat la ce lucru ne gândim când se formulează o întrebare, întrebătorul se va face de râs dacă nu-și potrivește argumentarea cu acest înțeles.

Cercetarea aceasta mai este utilă atât pentru a nu ne înșela prin paralogisme pe noi înșine, cât și pentru a nu înșela prin paralogisme pe alții[132]. Căci, cunoscând diferitele înțelesuri ale unui cuvânt, nu vom fi niciodată înșelați prin paralogisme, în schimb, suntem făcuți atenți dacă întrebătorul argumentează asupra aceluiași punct. Dacă noi înșine punem întrebarea, vom fi în stare să inducem în eroare pe altul prin paralogisme, în cazul că respondentul nu cunoaște toate înțelesurile cuvântului. Totuși aceasta nu este posibil totdeauna, ci numai dacă, din diferite înțelesuri, unele sunt adevărate, iar altele false. În orice caz, acest fel de a argumenta nu ține de dialectică. De aceea dialecticienii trebuie să evite prin toate mijloacele aceste discuții verbale, afară numai dacă nu suntem cu totul incapabili de a discuta altminteri asupra obiectului dat.

Descoperirea deosebirilor dintre lucruri ne ajută să raționăm asupra
108 b identicului și diferenței din lucruri și apoi pentru a cunoaște ce este fiecare lucru particular[133]. Că ea ne ajută să raționăm asupra identicului și diferenței din lucruri, este de la sine înțeles. Căci dacă am descoperi

---

[131] Aristotel arată primele două utilități ale celui de-al doilea instrument: căutarea diferitelor sensuri ale termenilor în discuție. Prima utilitate este că știm mai bine ceea ce susținem; a doua, că argumentarea se desfășoară în concordanță cu lucrurile însele, nu cu termenii întrebuințați. Ne păndește primejdia de a discuta despre lucruri deosebite mascate de același termen.

[132] A treia utilitate: precizarea termenilor evită paralogismele, sofismele. Disputa dialectică se deosebește de discuția sofistică prin intenția de a evita sofismele și paralogismele, în timp ce sofistica urmărește intenționat inducerea în eroare prin echivocuri, atunci când unul din sensuri este adevărat și celelalte false. Dialecticianul va evita pe cât posibil discuțiile pur verbale. Aristotel condamnă stratagemele sofistice, dar știe să se folosească și el de ele, cel puțin pentru a arăta virtuozitatea sa dialectică.

[133] Utilitatea celui de-al treilea instrument este dublă: a) descoperind diferențele dintre lucruri, excludem, prin chiar aceasta, identificarea — utilitate evidentă; b) descoperind diferențele, ajungem să cunoaștem *ce este* un lucru, esența lui. Definiția se fundează pe cunoașterea diferențelor de gen și specie.

o diferență de orice fel în lucrurile asupra cărora se discută, prin chiar aceasta am arăta că ele nu sunt identice. În ce privește ajutorul dat pentru a cunoaște ce este un lucru, noi determinăm noțiunea definitorie proprie fiecărei substanțe, cu ajutorul diferențelor ce-i sunt caracteristice.

Cunoașterea asemănărilor ne este de ajutor atât pentru dovezile inductive, cât și pentru raționamentele ipotetice; de asemenea, ea ne ajută să formulăm definiții[134]. Ea ne este de ajutor pentru dovezile inductive, fiindcă noi urmărim să găsim generalul prin adunarea de cazuri individuale asemănătoare. Căci nu este ușor să facem inducții fără să cunoaștem asemănările dintre cazurile individuale[135]. De asemenea, ea este de ajutor pentru raționamentele ipotetice, fiindcă este probabil[136] că, în cazurile ce se aseamănă, ceea ce se constată într-un caz este valabil pentru toate cazurile. Astfel, dacă într-unul din cazurile înrudite, dispunem din belșug de argumente, vom cădea de acord în prealabil că ceea ce este adevărat pentru un caz este adevărat și pentru celelalte. Ceea ce am dovedit la primul, prin chiar aceasta am dovedit, pe temeiul ipotezei, și la cazul de față. Căci, pentru a face demonstrația[137], am admis de la început ipoteza că tot ce este adevărat pentru acel caz este adevărat și pentru cazul de față.

În sfârșit, cunoașterea asemănărilor este de ajutor pentru formularea definițiilor, fiindcă dacă suntem capabili de a vedea dintr-o dată ceea ce este identic în fiecare caz individual, nu vom șovăi să găsim genul sub care cade lucrul de față pe care îl definim. Căci genul trebuie să fie, printre predicatele comune, acel care exprimă mai deplin esența[138].

---

[134] Utilitatea celui de-al patrulea instrument este triplă: a) ajută la formarea unei dovezi inductive; b) face posibil „un raționament din ipoteză"; c) ajută și definiția, care pune la contribuție nu numai diferențele, ci și asemănările. Prin „raționament ipotetic" sau „din ipoteză" (ἐξ ὑποθέσεως), Aristotel nu înțelege ceea ce noi numim așa, ci un raționament fundat pe o premisă majoră acceptată de acel cu care se discută. Concesia este făcută, cum vom vedea mai jos, pe temeiul *analogiei*, adică pe temeiul ipotezei că ceea ce este adevărat pentru unele cazuri este adevărat și pentru cazurile asemănătoare.

[135] Nu numai că este greu să facem o inducție fără găsirea asemănărilor, ci este de-a dreptul imposibil. Inducția urmărește să descopere generalul, identicul în cazurile individuale.

[136] Probabilul este exprimat prin termenul ἔνδοξον.

[137] Demonstrația (ἀπόδειξις) este luată aici în sensul *Dialecticii (Topicii)*, nu al *Analiticii*.

[138] Definiția se servește de căutarea asemănărilor, în primul rând, pentru găsirea genului care exprimă mai deplin esența.

Tot așa, pentru determinarea lucrurilor care sunt foarte îndepărtate unele de altele, cunoașterea notelor identice ne ajută să formulăm definiția lor, de exemplu, liniștea mării este aceeași cu tăcerea vânturilor în aer (fiecare fiind un caz de repaos), iar punctul este pentru linie ceea ce este unitatea pentru număr (amândouă sunt principii). În adevăr, dacă considerăm ca gen notele comune ale acestor cazuri, nu vom ajunge la o definiție nepotrivită. Căci cam în acest chip obișnuiesc să-și formuleze definițiile făuritorii de definiții[139]. Ei spun că unitatea este principiul numărului și punctul, principiul liniei. Este evident că ei așază genul în ceea ce le este comun.

Acestea sunt mijloacele prin care sunt efectuate raționamentele. Dimpotrivă, locurile comune, pentru care mijloacele de care am vorbit sunt de folos, sunt următoarele[140].

[139] Făuritor de definiție este orice om de știință, îndeosebi matematicianul.

[140] După ce în capitolele 13–18 Aristotel a cercetat instrumentele (ὄργανα) raționamentelor dialectice, urmează să cerceteze locurile comune (τόποι), care ocupă cea mai mare parte a *Topicii* (cărțile II–VII). Până acum nu s-a ocupat de locurile comune, ci de condițiile lor generale.

CARTEA a II-a

<Locurile comune ale atributelor accidentale>

1

<Priviri generale asupra locurilor comune ale accidentului>

Unele probleme sunt generale, altele sunt particulare[141]. Generale sunt, de exemplu, propozițiile: „orice plăcere este un bine" și „nici o plăcere nu este un bine"; particulare sunt, de exemplu, propozițiile: „unele plăceri sunt un bine" și „unele plăceri nu sunt un bine". 109 a
Amândouă felurile de probleme au în comun locurile[142] cu ajutorul cărora stabilim sau respingem universal[143] o propoziție. În adevăr, dacă am dovedit că un atribut aparține tuturor cazurilor, am dovedit totodată

[141] Problemele sunt generale (universale) și particulare, cum sunt și propozițiile (premisele).

[142] Locul (τόπος), în latinește: *locus* sau *locus communis* este un punct de vedere general sau „comun" mai multor subiecte de raționament.

[143] La amândouă felurile de probleme există locuri comune de stabilire și de respingere universală. Propoziția universală, afirmativă sau negativă, include propoziția particulară de aceeași calitate.

că atributul aparține și câtorva cazuri; de asemenea, dacă am dovedit că atributul nu aparține nici unui caz, am dovedit că nu aparține nici câtorva cazuri. De aceea, mai întâi, trebuie să vorbim de locurile care resping universal o propoziție, fiindcă astfel de locuri sunt comune totodată problemelor generale și problemelor particulare, și de asemenea fiindcă oamenii formulează mai degrabă tezele afirmative decât tezele negative, iar cei ce discută cu ei trebuie să le respingă[144].

Este foarte greu să convertim[145] denumirea proprie scoasă din accident, căci numai la accidente se întâmplă că un lucru este valabil numai în anumită privință, nu universal. Dimpotrivă, denumirile scoase din definiție, din propriu și din gen sunt necesar convertibile. Așa, de exemplu, dacă unui subiect îi aparține atributul „animal care merge pe două picioare", va fi adevărat să spunem prin conversiune despre acest subiect că este „un animal care merge pe două picioare". Tot așa dacă denumirea este scoasă din gen: dacă unui subiect îi aparține atributul de a fi un animal, atunci subiectul este un animal. Același lucru este valabil despre propriu: dacă unui subiect îi aparține atributul de a fi capabil să învețe gramatica, atunci el va fi capabil de a învăța gramatica. Nici unul dintre aceste atribute nu poate să aparțină unui subiect numai într-o anumită privință, ci numai în chip absolut. Dimpotrivă, la accidente, nimic nu oprește ca ele să aparțină subiectului în anumită privință; de

---

[144] Cu precădere dialectica se opune, respinge, nu stabilește. Ea respinge propozițiile universale, fiindcă prin aceasta ea respinge și propozițiile particulare și fiindcă oamenii formulează îndeosebi teze sau probleme afirmative care în discuție sunt răsturnate. Totuși, Aristotel va cerceta și locurile problemelor particulare, aici în cartea a III-a, 6. Respingerile universale sunt respingerile prin care se dovedesc propozițiile care contrazic o problemă sau teză. În dialectică, domină respingerile.

[145] De la Alexandros din Afrodisias, comentatorii sunt de acord că termenul de conversiune (ἀντιστρέφειν) are aici un sens deosebit de sensurile — destul de numeroase — acceptate în *Analitici*. Aristotel susține, în acest pasaj, că predicatele accidentale nu pot fi convertite cu subiectul, așa cum sunt convertite predicatele care exprimă definiția, propriul și chiar genul, fiindcă subiectul și predicatul se acoperă. Dacă însă, cum susține mai jos textul, accidentul este totdeauna luat „în anumită privință", adică particular, nu „absolut" („omul este alb" = „unii oameni sunt albi"), atunci conversiunea este posibilă. Căci toate judecățile particulare afirmative sunt convertibile. Trebuie deci să admitem că Aristotel ia temenul de conversiune într-un sens deosebit, probabil în sensul de simplă schimbare de termeni, de denumiri, schimbare care la accidente se face numai „în anumită privință" (κατά τι sau πῇ), nu absolut (ἁπλῶς) sau „universal" (καθόλον).

exemplu, albeața sau dreptatea. De aceea nu este de ajuns să dovedim că albeața și dreptatea aparțin unui subiect, pentru a dovedi că acesta este alb sau drept. Căci acest punct rămâne discutabil și de aceea vom spune că subiectul este alb sau drept numai într-o anumită privință[146]. În acest caz nu există conversiune necesară cu accidentele.

În afară de acestea, trebuie să determinăm erorile care se întâlnesc la probleme. Ele sunt de două feluri, fiind cauzate de o falsă contestare sau de o abatere de la vorbirea obișnuită. Căci săvârșesc erori acei care fac false constatări și deci care spun că unui lucru îi aparține un atribut care nu-i aparține[147], iar acei care dau lucrurilor un nume străin lor (ca, de exemplu, a denumi *om*, un platan)[148] se abat de la terminologia obișnuită.

2

<Locurile comune care servesc respingerii>

Un prim loc comun constă în a vedea dacă nu cumva s-a atribuit unui lucru ca accident[149] ceea ce îi aparține în alt fel. Această eroare se săvârșește de obicei față de genurile lucrurilor[150] când cineva spune că numai accidental albul este o culoare, căci nu accidental albul este o culoare, ci culoarea este genul său. Se prea poate ca cel care

[146] Dacă cineva este accidental drept sau este accidental alb (de exemplu, etiopienii au dinții albi), nu vom putea spune universal că el este drept sau că este alb. Accidentul aparține totdeauna „în anumită privință" sau parțial.

[147] Pentru comentatorul Alexandros, o eroare de constatare este concepția că sufletul este nemuritor sau că doi plus doi fac cinci.

[148] Uneori denumirea eronată nu este atât de izbitoare. Sunt unele nume improprii care trec neobservate, de exemplu, denumirea lui Platon ca „dialecticianul".

[149] După introducerea capitolului 1, urmează cercetarea locurilor comune ale accidentului, care este predicabilul cel mai slab, dar cel mai obișnuit. Aristotel nu explică însă din ce motive începe cercetarea locurilor comune cu cele ale accidentului. Primul loc comun este grija de a nu considera ca accident un predicat care aparține subiectului sub alt titlu (gen, propriu, definiție), de exemplu, a spune că albul este numai accidental o culoare.

[150] Genul este mai aproape de accident decât definiția și propriul. De asemenea, pe când genul are o extensiune mai mare decât subiectul, caracteristică valabilă și la accident, definiția și propriul au o sferă egală celei a subiectului.

109 b formulează o propoziție pentru a defini, să spună, de exemplu, că „dreptatea este accidental o virtute". Dar, adeseori, fără să fi formulat o definiție, este evident că genul a fost considerat ca un accident, ca, de exemplu, când se spune că albul este colorat[151] și că mersul este în mișcare. Căci nici un atribut derivat[152] din gen nu este niciodată afirmat despre specie, ci totdeauna genurile sunt enunțate despre speciile lor sinonimic, deoarece speciile primesc totodată numele și definiția de la genurile lor. Așadar, cine spune că albul este „colorat" nu a desemnat prin „colorat" genul albului și nici propriul, nici definiția sa, ci s-a folosit de un nume derivat. Căci definiția și propriul unui lucru aparțin lui și nici unui alt lucru, în timp ce colorate sunt multe alte lucruri, ca lemn, piatră, om, cal. Este evident că atributul „colorat" este considerat un accident.

Un alt loc comun este cercetarea tuturor lucrurilor, despre care un adversar a afirmat sau a negat universal un atribut[153]. Dar cercetarea acestor lucruri trebuie să fie făcută specie cu specie, nu individ cu individ, care sunt fără număr. Procedând așa, cercetarea va fi mai metodică și pe căi mai scurte. Trebuie să începem examinarea de la clasele cele mai cuprinzătoare și să mergem progresiv până la speciile indivizibile. Dacă, de exemplu, cineva a spus că știința opușilor este una și aceeași, trebuie să cercetăm dacă este una și aceeași știința opușilor relativi, contrari, privativi sau posesivi și contradictorii. Dacă cercetarea nu a dat un rezultat clar, trebuie să continuăm diviziunea, până ce ajungem la specii care nu mai pot fi divizate, și să vedem, de exemplu, dacă principiul se aplică la faptele drepte și nedrepte, la dublu și la jumătate, la orbire și vedere, la ființă și neființă[154]. Și dacă s-a dovedit

---

[151] „Culoarea" este un gen care servește definiției „albului". Dar termenul derivat („paronim") din „culoare", adjectivul „colorat", este atribuit „albului" ca un accident, cum derivatul din „mișcare", adverbul „în mișcare", este atribuit accidental „mersului", care se definește ca o „mișcare".

[152] Nici un „paronim", de exemplu, „colorat" din „culoare".

[153] Acest loc comun cercetează dacă atributul accidental afirmat sau negat universal despre un subiect contrazice sau nu natura subiectului. Pentru simplificarea cercetării, vom ține seama de specii, care sunt limitate ca număr și indivizibile, nu de indivizi care sunt în număr nedefinit. Speciile sunt oarecum adevărații „indivizi" (ἄτομα).

[154] Se va cerceta dacă principiul „știința opușilor este una și aceeași" se aplică și speciilor ultime de opuși, ca drept și nedrept (opoziție contrară), dublu și jumătate (opoziție relativă), orbire și vedere (opoziție privativă), ființă și neființă (opoziție contradictorie).

despre vreunul din aceste cazuri că știința nu este una și aceeași, problema a fost scoasă din discuție[155]. Același lucru este valabil pentru apartenența universal-negativă. Acest loc, de altminteri, este deopotrivă aplicabil[156] la stabilirea ca și la respingerea problemelor. În adevăr, dacă se constată, când am propus o diviziune, că un atribut este valabil în toate cazurile sau într-un mare număr din ele, putem pretinde ca respondentul să admită o universal-afirmativă, sau, în caz contrar, să arate cazurile negative. Dacă însă el nu face nici una, nici alta, refuzul de a-și da asentimentul la teză va apărea absurd. Un alt loc comun este de a formula definiții și despre atributul accidental și despre subiectul lui, sau despre amândoi separat sau numai despre unul din ei[157]. După aceea vom cerceta dacă cumva a fost luat în definiții ca adevărat ceva care nu este adevărat. Dacă problema este, de exemplu, „putem face oare vreun rău Zeului?", ne punem întrebarea: „ce înseamnă a face rău?" Dacă înseamnă „a jigni voit", evident că nu putem face rău Zeului, fiindcă este imposibil de a jigni pe Zeu. Să luăm o altă problemă. Dacă se va afirma că omul virtuos este invidios, vom întreba: „ce înseamnă a fi invidios?" și „ce este invidia?" Dacă invidia este neplăcerea provocată de succesul unui om bun, evident că omul virtuos nu este invidios, altminteri ar fi un om rău. Să punem acum problema: oare „omul înclinat spre indignare este invidios?" Vom întreba atunci ce se înțelege prin „om înclinat spre indignare"[158] și „om invidios", căci atunci va ieși la lumină dacă afir- 110 a
mativa este adevărată sau falsă. În adevăr, dacă invidiosul este acel care se întristează că omul bun are succese, iar omul înclinat spre indignare este acel care se întristează că omul rău are succese, atunci este evident că omul înclinat spre indignare nu va fi invidios. De aceea se cuvine să înlocuim termenii care constituie definițiile cu propriile lor definiții și

[155] Problema este teza: „știința opușilor este una și aceeași". Ea va fi respinsă dacă se găsește vreo excepție, ceea ce însă nu se întâmplă. Opuși sunt cercetați de aceeași știință.

[156] Textul grec întrebuințează termenul de „convertibil" în sens impropriu, adică în sensul de egală aplicare la stabilire și respingere.

[157] Un alt loc comun al accidentului recomandă să definim și subiectul și predicatul (atributul accidental), dar mai ales predicatul. Dacă definiția acestuia nu se acoperă cu tot definitul, predicatul este un accident; dacă se acoperă, el este un alt predicabil. De exemplu, problema: „omul virtuos este invidios" va fi soluționată, după cum înțelegem invidia.

[158] Termenul grec, greu de tradus, este νεμεστικός, adică omul „răzbunător" (de la Nemesis) al nedreptăților din lume. În mitologia greacă, Nemesis era zeița care întruchipa sentimentul moral al dreptății; mai târziu, ea a reprezentat și sentimentul de indignare și de răzbunare împotriva nelegiuirilor comise de oameni.

să nu ne oprim, până ce nu ajungem la termeni mai bine cunoscuți[159]. Căci adeseori, dacă luăm definiția în totalitatea ei, nu vedem încă rezultatul căutat, în timp ce, dacă unul din termenii întrebuințați în definiție este înlocuit cu definiția lui, rezultatul devine clar.

În afară de aceasta, cineva poate face din problemă o propoziție pentru sine însuși și atunci poate îndrepta împotriva ei o obiecție, căci obiecția este un motiv de atacare a tezei[160]. Acest loc este aproape același cu locul în care considerăm cazurile de atribuire sau de neatribuire universală[161]. Singura diferență stă în forma argumentării.

Mai departe, trebuie să știm precis ce soiuri de lucruri vom avea a denumi alături cu mulțimea și ce soiuri de lucruri nu putem numi în felul în care o face mulțimea. Aceasta este deopotrivă folositor pentru susținerea și respingerea problemelor. Astfel, se poate spune că trebuie să denumim lucrurile ca și mulțimea, dar dacă ne întrebăm ce lucruri sunt și ce lucruri nu sunt de cutare sau cutare fel, nu mai putem merge cu mulțimea. Așa, de exemplu, vom numi „sănătos" tot ce întreține sănătatea, întocmai ca și mulțimea, dar pentru a spune ce lucru anume întreține sănătatea, trebuie să adoptăm limbajul medicului, nu al mulțimii[162].

3

<Locuri care totodată stabilesc și resping>

Mai departe, dacă un termen este luat în mai multe sensuri și s-a admis că el aparține sau că nu aparține unui subiect, trebuie să dovedim aceasta pentru unul din sensuri, dacă nu se poate pentru amândouă[163].

---

[159] La început, locul comun cerea să definim subiectul și predicatul sau cel puțin predicatul; acum ni se cere, dacă cercetarea nu a dat rezultate mulțumitoare, să definim și termenii cuprinși în primele definiții.

[160] Eu însumi pot transforma problema sau teza într-o propoziție universală, afirmativă sau negativă, și pot ridica obiecții împotriva ei pentru a o respinge.

[161] Acest loc comun se deosebește prea puțin de al doilea loc comun, referitor la cercetarea tuturor cazurilor cuprinse într-o teză universală, afirmativă sau negativă.

[162] Putem începe prin a numi predicatul, așa cum obișnuiește să-l numească mulțimea, dar cercetarea dacă predicatul, de exemplu, „sănătos", convine sau nu unui subiect, va fi făcută de pe poziția unui medic, a unui cunoscător în materie de sănătate.

[163] Întreg capitolul se ocupă de echivocul sau omonimia a două sensuri: a) același cuvânt desemnează două lucruri cu totul diferite; b) același cuvânt desemnează un obiect considerat sub raporturi deosebite. Primul loc se aplică la cazurile de omonimie ascunsă.

Vom recurge la acest loc, ori de câte ori sensurile diferite ale aceluiași cuvânt rămân ascunse. Dacă se știe însă că termenul are mai multe sensuri, respondentul[164] va riposta că s-a discutat nu despre sensul pus de el la îndoială, ci despre celălalt.

Acest loc este egal de potrivit[165] pentru stabilirea și respingerea unei probleme[166]. În adevăr, dacă vrem să stabilim o problemă, vom arăta că unul din sensuri aparține subiectului, dacă nu putem arăta că amândouă; dimpotrivă, dacă vrem să o respingem, vom arăta că unul din sensuri nu aparține subiectului, dacă nu putem arăta că amândouă[167]. Desigur, pentru respingere nu este nevoie ca discuția să fie asigurată printr-o concesie făcută de respondent, fie că atributul aparține, fie că nu aparține universal. Căci dacă dovedim într-un caz că atributul nu aparține subiectului, am respins prin aceasta apartenența universală; și tot așa dacă dovedim într-un caz că atributul aparține subiectului, am respins neapartenența universală. Dimpotrivă, cei care stabilesc o problemă trebuie să se înțeleagă dinainte că, dacă într-un caz oarecare atributul aparține subiectului, el îi aparține în toate cazurile, presupunând că acest postulat este admisibil. Căci, pentru a dovedi apartenența universală, nu este destul ca discuția să se mărginească la un singur caz, de exemplu, dacă se dovedește că sufletul omului este nemuritor, nu este de ajuns pentru a dovedi că orice suflet este nemuritor. De aceea trebuie să se admită dinainte că, dacă un suflet este nemuritor, orice suflet va fi 110 b
nemuritor. Dar această ipoteză nu trebuie să fie admisă totdeauna, ci numai atunci când nu putem aduce cu ușurință un argument comun pentru toate cazurile, cum procedează geometrul pentru a dovedi, de exemplu, că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte[168].

---

[164] Cel care, răspunzând la problema pusă, își apără teza.

[165] În text: „convertibil" în sensul nou de aplicabil, în chip egal, la două sarcini deosebite.

[166] În text: „teză".

[167] Aristotel discută respingerea sau stabilirea unei teze universale, în cazul unei omonimii a predicatului accidental. Este o mare deosebire între respingere și stabilire. O propoziție universală, afirmativă sau negativă, este respinsă fără discuție dacă se găsește un singur caz de excepție, așadar, dacă constatăm contradicția. Opoziția universală, afirmativă sau negativă, nu poate fi stabilită decât pe temeiul unei concesii sau „ipoteze", anume că ceea ce este valabil pentru particular sau pentru unele cazuri este valabil pentru toate cazurile. Se înțelege că o asemenea stabilire pe temeiul unei concesii atât de importante nu poate fi trainică.

[168] Simpla ipoteză că ceea ce e valabil pentru unele cazuri este valabil pentru toate e necesară în domenii în care argumentul general nu poate fi găsit ușor. Ea nu este necesară

Mai departe, dacă sensurile diferite ale unui termen nu rămân ascunse[169], trebuie să arătăm în câte sensuri este luat termenul, înainte de a respinge sau de a stabili o problemă. Dacă, de exemplu, se admite că datoria este utilul sau binele, vom căuta să stabilim sau să respingem amândouă definițiile în cazul de față, arătând că este și bine și util sau că nu este nici bine, nici util. Dacă nu putem dovedi amândouă sensurile, trebuie să dovedim cel puțin pe unul din ele și să subliniem că datoria este unul din sensuri și că nu este celălalt. Aceeași argumentare este valabilă dacă sensurile unui cuvânt sunt mai mult de două.

De asemenea, sunt de luat în considerație termenii care au mai multe sensuri nu pe temeiul omonimiei, ci pe alt temei[170]. Un exemplu este propoziția: „știința mai multor lucruri este una și aceeași". Aici expresia „mai multe lucruri" poate să exprime sau scopurile sau mijloacele de realizat scopurile, cum, de exemplu, medicina este totodată știința sănătății și știința dietei, sau este știința ambelor determinări considerate ca scopuri, deoarece se spune că „știința contrariilor este una și aceeași" (căci unul din contrarii nu este mai mult scop decât celălalt); sau, în sfârșit, poate să exprime că este știința și a ceva esențial și a ceva accidental, cum de exemplu, este esențial triunghiului ca unghiurile sale să însumeze două unghiuri drepte, și este accidental ca o figură echilaterală să aibă unghiurile în acest fel. Căci, fiindcă este accidental ca un triunghi echilateral să fie un triunghi, noi știm că suma unghiurilor sale este egală cu două unghiuri drepte.

Dacă deci știința mai multor lucruri nu poate fi una și aceeași în nici unul din sensurile termenului, putem spune că este de la sine înțeles, că este în genere imposibil ca știința mai multor lucruri să fie una și aceeași. Dacă însă, într-unul din sensuri, știința mai multor lucruri este una și aceeași, putem spune că este de la sine înțeles, că știința mai multor lucruri este una și aceeași. Numai că trebuie să distingem atâtea

---

în geometrie, unde argumentarea este totdeauna universală, ca, de exemplu, în demonstrarea, ades citată de Aristotel, că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte. Spinoza, de asemenea, are preferință pentru acest exemplu clasic în *Etica* sa.

[169] Al doilea caz: sensurile diferite ale aceluiași cuvânt sunt evidente, adică nu rămân ascunse, ci pot fi evidențiate. În acest caz, discuția nu mai poate recurge la șiretlicuri produse de ignoranța respondentului.

[170] Se trece la al treilea loc comun, care reprezintă a doua situație a accidentului cu două sau mai multe sensuri. Sensurile nu exprimă obiecte diferite, ci aspecte diferite ale aceluiași obiect, cum se va vedea din exemple.

sensuri câte cere trebuința; bunăoară, dacă vrem să stabilim o teză, trebuie să producem toate sensurile care fac posibilă stabilirea tezei și să facem în ele numai acele subdiviziuni care sunt utile pentru stabilire. Dacă, dimpotrivă, vrem să respingem ceva, trebuie să producem toate sensurile care nu fac posibilă stabilirea tezei, trecându-le cu vederea pe celelalte[171]. Trebuie să procedăm așa și în cazurile de multiplicitate de sensuri, când nu știm sigur în câte sensuri este luat termenul.

În afară de aceasta, prin aceleași locuri comune trebuie să stabilim că ceva se raportă sau nu se raportă la altceva; de exemplu, că cutare sau cutare știință se raportă la cutare sau cutare obiect, sau ca scop sau ca mijloc pentru atingerea scopului, sau ca accident, sau tot așa că cutare lucru nu se raportă la cutare alt lucru prin nici unul din felurile arătate[172]. Același loc comun este valabil și pentru dorință, ca și pentru toți ceilalți termeni care se raportă la mai multe lucruri. Căci dorința după ceva poate 111 a
fi dorința după acest ceva ca scop (de exemplu, dorința sănătății), sau ca mijloc pentru atingerea scopului (de exemplu, dorința de a lua medicamente), sau ca accident (de exemplu, cel ce dorește vinul îl dorește nu fiindcă este vin, ci fiindcă este dulce). În adevăr, el dorește esențial dulcele și numai accidental vinul, căci dacă vinul este acrișor, el nu-l mai dorește — îl dorește doar accidental.

Acest loc comun este de folos la termenii relativi, căci termenii care au mai multe sensuri în felul arătat fac parte în genere dintre termenii relativi.

4

<Alte locuri comune>

Mai departe, este recomandabil să înlocuim un termen cu altul mai cunoscut[173], de exemplu, termenul de „exact" cu acel de „clar" și tot

[171] Aristotel recomandă și aici o stratagemă pentru a face să învingă o teză: la stabilirea ei vom scoate în relief sensurile favorabile, iar la respingeri sensurile defavorabile.

[172] Pasajul este concluzia situației a doua: termeni cu mai multe sensuri neomonime. Putem respinge sau stabili că un lucru este valabil sau nu este valabil pentru un alt lucru, când este vorba de aspecte diferite, de diferite relații ale aceluiași lucru.

[173] În controversele iscate de termeni care exprimă accidente sau care pot fi asimilați cu accidentele, este util să purtăm discuția asupra unui cuvânt mai cunoscut, mai familiar, nu asupra unuia obscur.

așa, acel de „calitatea de a se afla în multe treburi" cu acel de „calitatea de a iubi munca"[174]. Când ne folosim de expresii mai cunoscute, este mai ușor de a discuta în jurul unei teze. Și acest loc este comun celor două operații: stabilire și respingere.

Pentru a arăta că atributele contrare aparțin aceluiași subiect[175], îi vom considera genul. Dacă voim să arătăm, de exemplu, că în percepție există adevăr și eroare, vom spune că percepția este o judecată, și precum în judecată există adevăr și eroare, tot așa în percepție există adevăr și eroare[176].

În această demonstrație am conchis de la gen la specie, căci judecata este genul percepției. În adevăr, cel care percepe judecă oarecum. Dar putem conchide și invers, de la specie la gen, căci ceea ce aparține speciei aparține și genului. De exemplu, dacă există o știință bună și una rea, există și o bună și o rea dispoziție[177], căci dispoziția este genul științei.

Primul loc comun, aplicat la stabilirea unei teze, este fals, al doilea însă este adevărat[178]. Nu tot ce aparține genului trebuie să aparțină și speciei. Animalul, de exemplu, este înaripat și patruped, nu însă și omul. În schimb, tot ce aparține speciei trebuie să aparțină și genului. Așa, de exemplu, dacă omul este virtuos, tot astfel este și animalul. Dimpotrivă, aplicat la respingere, primul loc comun este adevărat, iar al doilea este fals[179]. Căci tot ceea ce nu aparține genului nu aparține nici

---

[174] În primul exemplu, lui „exact" (ἀκριβές) i se preferă, ca mai familiar, termenul de „clar", „evident" (σαφές) — diferențe de nuanțe; în al doilea exemplu, se preferă „calității de a se afla în mai multe treburi" (πολυπραγμοσύνη), „calitatea de a iubi munca" (φιλοπραγμοσύνη), adică agitației exterioare i se preferă munca modestă, dar rodnică prin râvna interioară.

[175] Contrarii pot aparține aceluiași subiect în momente diferite, cum se constată în exemplul ce urmează: cunoașterea poate fi adevărată sau falsă.

[176] Percepția (αἴσθησις) poate fi un adevăr (ὀρθότης) sau o eroare (ἁμαρτία) dacă ea cuprinde și judecata (κρίνειν), fiindcă — după Aristotel — judecata este adevărată sau falsă. În cazul de față, judecata este genul percepției (τὸ αἰσθάνεσθαι). Aristotel a susținut adesea că în orice „senzație" se cuprinde și o judecată, un discernământ (vezi *Analitica secundă* II, 19).

[177] „Dispoziție" (διάθεσις), „aptitudine", „capacitate", care este genul științei, cum este și al acțiunii.

[178] Primul loc comun este trecerea de la gen la specie, al doilea este trecerea de la specie al gen. Numai al doilea este adevărat în stabilirea unei teze.

[179] La respingera tezei, adevărul este de partea primului loc comun și falsitatea de partea celui de-al doilea.

speciei, dar tot ce nu aparține speciei nu este necesar să nu aparțină genului.

Mai departe, lucrurile despre care se enunță un gen trebuie să aibă ca atribut una din speciile genului, deci, ceea ce are genul sau un paronim[180] al genului trebuie să aibă și una din specii și să fie un paronim al acestuia. Astfel, de exemplu, dacă se atribuie cuiva *știința*, i se vor atribui și gramatica, sau muzica, sau oricare altă știință, iar dacă cineva stăpânește știința sau este denumit printr-un paronim al științei, 111 b
va stăpâni și gramatica, sau muzica, sau orice altă știință, sau va fi denumit cu un paronim, bunăoară, *gramatic* sau *muzicant*.

Într-o enunțare oarecare a ceva cu un termen generic (de exemplu, că sufletul este în mișcare), trebuie să cercetăm potrivit cărei specii de mișcare se poate mișca sufletul, de exemplu, dacă el crește sau se distruge, sau ia naștere, sau are orice altă specie de mișcare[181]. Căci dacă sufletul nu se mișcă potrivit nici unei specii de mișcare, evident că el este cu totul străin de mișcare. Acest loc comun este valabil deopotrivă pentru respingere și stabilire. Dacă sufletul se mișcă potrivit uneia din speciile de mișcare, evident că se află în mișcare, iar dacă nu se mișcă potrivit nici unei specii de mișcare, evident că nu se mișcă.

Cine nu este înarmat cu suficiente argumente pentru a discuta o teză trebuie să le caute printre definițiile reale sau aparente ale obiectului în discuție, și nu numai într-o singură definiție, ci în mai multe. Dacă a fost formulată definiția, discuția va fi mai ușoară. Căci definițiile pot fi mai ușor supuse discuției[182].

În afară de acestea, trebuie să avem în vedere ce condiții reale are subiectul în discuție și ce anume condiționează el însuși la rândul său[183]. Dacă vrem să stabilim o teză, trebuie să vedem ce condiții reale are

---

[180] Aristotel utilizează adesea termenii paronimi sau derivați din alt termen, de care s-a ocupat în *Categorii*, cap. 1.

[181] În *Categorii*, cap. 14, Aristotel analizează cele șase specii de mișcare: nașterea (producerea), distrugerea, creșterea, scăderea, alterarea, deplasarea.

[182] Acest loc comun, care recomandă recurgerea la definiție, este înrudit cu locul comun din capitolul 2 al prezentei cărți (109 b). Dialectica poate discuta mai ușor definițiile chiar când sunt „aparente" sau probabile. În știință, un obiect nu poate avea decât o singură definiție. Locurile comune ale definiției vor fi cercetate în cărțile VI și VII.

[183] Acest loc comun cercetează la accidente condițiile, antecedenții și consecvenții lor, pe scurt, cauzalitatea.

subiectul (dacă vom dovedi condițiile, prin aceasta vom dovedi realitatea subiectului în discuție)[184]; dacă, dimpotrivă, vrem să respingem o teză, trebuie să vedem ce realitate condiționează subiectul dat. Căci, dacă vom arăta că realitatea ce urmează subiectului nu există, prin aceasta am respins teza[185].

Mai departe, trebuie să avem în vedere timpul, cercetând dacă între el și teza dată există vreun dezacord[186]. Dacă, de exemplu, se susține că ființele care se hrănesc, cresc cu necesitate, se va riposta că animalele se hrănesc totdeauna, dar nu cresc totdeauna. Tot așa se înfățișează afirmația că cunoașterea este amintire. Amintirea se îndreaptă spre trecut, cunoașterea — spre prezent și viitor. Căci noi spunem că cunoaștem prezentul și vitorul (de exemplu, producerea unei eclipse), în timp ce ne reamintim numai trecutul[187].

5

<Alte locuri comune pentru a abate argumentarea>

De asemenea, există și procedeul sofistic de a discuta, care constă în a atrage pe respondent într-un punct de vedere care ne va pune la

---

[184] Dacă vrem să stabilim, de exemplu, că orice plăcere este un bine, recurgem la antecedenții plăcerii și formăm un silogism în *Barbara*:

Tot ce este natural este un bine
Orice plăcere este naturală
Deci orice plăcere este un bine.

[185] Dacă, dimpotrivă, vrem să respingem aceeași propoziție, anume că orice plăcere este un bine, recurgem la consecvențe și formăm un silogism în *Baroco* (figura a doua):

Orice bine este de dorit
Unele plăceri nu sunt de dorit
Unele plăceri nu sunt un bine.

[186] Noul loc comun se referă la timp. Cum vedem, în acest capitol sunt cercetate aspecte care nu sunt prea strâns legate între ele.

[187] Acest sfârșit de capitol pare o aluzie la teoria lui Platon, din dialogul *Menon*, că a cunoaște înseamnă a-și aduce aminte. Este interesantă observația că cunoașterea prospectivă se raportă la prezent și la viitor, în timp ce amintirea este o cunoaștere retrospectivă, se referă la trecut. Chiar și trecutul, când este o cunoaștere, este făcut prezent sau servește să lumineze prezentul. Teoria platonică a cunoașterii — anamneză — este examinată mai adânc în *Analitica secundă* I, 1.

dispoziție o sumedenie de argumente[188]. Acest procedeu va fi necesar, sau în realitate, sau în aparență, sau nici în realitate, nici în aparență[189]. El va fi necesar în realitate când respondentul neagă ceea ce este util pentru atacarea tezei, iar întrebătorul strămută argumentarea asupra acestui punct, care se întâmplă să fie pentru el izvor de argumente[190]. Este de asemenea necesar în realitate, dacă întrebătorul, sprijinindu-se pe afirmarea celuilalt[191], aplică metoda inductivă asupra unui punct al 112 a
acelei afirmații cu intenția de a-l răsturna[192]. Căci, o dată respins acest punct, cade și afirmația.

Este necesar procedeul numai în aparență, când punctul în discuție pare să fie util și adecvat tezei, dar nu este în realitate, fie că cel care susține argumentul nu a acceptat să facă vreo concesie, fie că întrebătorul a adus împotriva argumentului o inducție aparentă sprijinită pe teză[193]. Cazul ultim[194] are loc când punctul în discuție nu este necesar nici în realitate, nici în aparență, ci se recurge, împotriva respondentului, la respingerea unei alte chestiuni. Trebuie să ne ferim de acest fel de a discuta[195]. El pare ca nefăcând parte din dialectică și ca străin de ea cu totul. De aceea respondentul nu trebuie să-și piardă cumpătul, ci trebuie să accepte tot ceea ce este fără importanță pentru teză, subliniind că el nu crede în concesiile făcute. Căci întrebătorii, de cele mai multe ori, se află în mare încurcătură, dacă li s-au acceptat atâtea lucruri și totuși nu-și ating ținta.

---

[188] Procedeul sofistic cel mai obișnuit este de a abate discuția de la subiectul dat la un altul străin de discuție, dar convenabil pentru cel care vrea să învingă cu orice mijloace.

[189] Deplasarea discuției (μετάληψις) nu este totdeauna sofistică. Acolo unde este real sau aparent necesară este dialectică.

[190] Se știe că în dialectică cel ce întreabă este acel care respinge răspunsul sau teza. Dacă cel ce răspunde neagă ceea ce este necesar atacului, cel ce atacă poate strămuta discuția

[191] Celălalt este cel ce răspunde.

[192] Pasajul este dificil. Inducția, adică generalizarea afirmației respondentului, urmărește să respingă această afirmație, fiindcă genul speciilor nu o admite.

[193] Dacă deplasarea discuției are numai o necesitate aparentă, procedeul poate avea totuși o oarecare utilitate pentru desfășurarea discuției.

[194] Cazul al treilea: procedeul nu e necesar nici în realitate, nici în aparență.

[195] Cazul ultim este deplasarea discuției, recurgerea la argumente străine de chestiune, fără nici o necesitate reală sau aparentă. Dialectica va evita de a se folosi de acest ultim procedeu.

Mai departe, cine s-a pronunțat asupra unui lucru oarecare s-a pronunțat oarecum asupra multor altora, deoarece dintr-o propoziție rezultă cu necesitate mai multe consecințe. De exemplu, cine a spus că cutare lucru este un om, a spus totodată că este un animal, că este însuflețit, că merge pe două picioare, că este capabil de înțelegere și de știință[196]. În acest chip, dacă este respinsă una din consecințele ei, este respinsă și propoziția de la început. Trebuie să ne ferim de a înlocui subiectul cu unul mai greu[197]. Căci uneori este mai ușor de respins consecința, alteori este mai ușor de respins propoziția însăși.

6

<Felurite locuri comune>

Dacă unui subiect îi aparține cu necesitate numai unul din cele două atribute contrare (de exemplu, omului îi aparține în mod necesar boala sau sănătatea), și dacă putem dovedi ușor că îi aparține sau nu-i aparține unul, atunci vom putea dovedi la fel și în ce-l privește pe celălalt[198]. Acest loc comun este valabil pentru amândouă cazurile, pentru stabilire și pentru respingere. Dacă am arătat că subiectului îi aparține unul din atribute, prin aceasta am arătat că celălalt nu-i aparține; tot așa dacă am arătat că unul din atribute nu-i aparține, prin aceasta am arătat că îi aparține celălalt. Este deci evident că locul comun servește pentru amândouă cazurile.

Obținem un alt loc comun, dacă atacăm adversarul, luând noțiunea *ad litteram*, accentuând că este mai potrivit să luăm noțiunea în acest fel decât în accepția obișnuită[199]. De exemplu, termenul „curajos"

---

[196] Înțelegere, intelect (νοῦς) și știință (ἐπιστήμη).

[197] Firește, când atacăm o afirmație.

[198] Întreg capitolul se ocupă de locurile comune ale accidentului, fără o legătură sistematică între ele. Primul loc comun se referă la contrarii care aparțin aceluiași subiect. Dacă dovedim că un contrar, de exemplu sănătatea, îi aparține, putem dovedi tot atât de ușor că nu-i aparține, și invers.

[199] Aristotel trece la alt loc comun fără nici o legătură cu cel precedent: jocul pe două sensuri, cel literal, etimologic, și cele obișnuit, ca de exemplu în εὔψυχος, care la origine înseamnă „om cu suflet bun" și curent înseamnă „om curajos".

(εὔψυχος) nu înseamnă „omul curajos", cum se înțelege acum, ci „omul cu suflet bun"; și tot „omul care are o bună speranță" (εὔελπις) este „omul care speră lucruri bune"; și „fericitul" (εὐδαίμων) este omul al cărui geniu (δαίμων) este virtuos[200], în felul lui Xenocrate[201], care numește fericit pe acel care are un suflet virtuos, căci acesta este geniul (δαίμων) omului.

Deoarece unele lucruri sunt necesare, altele frecvente, iar altele 112 a
întâmplătoare, producem un loc comun pentru atacarea noastră dacă luăm necesarul drept frecvent și frecventul (fie el însuși, fie contrarul său) drept necesar[202]. Dacă luăm necesarul drept frecvent, este evident că spunem prin aceasta că el nu aparține tuturor cazurilor. Dar cum el aparține tuturor cazurilor, am făcut o eroare. Și, invers, dacă luăm frecventul drept necesar, de asemenea am făcut o eroare. Căci atribuim tuturor cazurilor ceea ce nu le aparține tuturor. Tot așa, dacă luăm drept necesar contrarul frecventului, căci contrarul frecventului este rarul, cum, de exemplu, oamenii sunt în cele mai multe cazuri răi și numai rareori buni. De aceea am comis o eroare grosolană dacă am spus că oamenii sunt cu necesitate buni. Același lucru este valabil dacă luăm întâmplătorul drept necesar sau frecventul. Căci întâmplarea nu este nici necesară, nici frecventă. Dacă nu s-a făcut deosebirea dintre frecvent și necesar și ne aflăm în fața unui lucru care se întâmplă frecvent, se poate purta discuția[203] ca și cum lucrul ar fi necesar. Astfel, de exemplu, dacă s-a spus, fără a face distincții, că dezmoștenitii sunt răi, s-ar putea discuta ca și cum s-ar fi admis că cu necesitate ei ar fi așa[204].

---

[200] Alte două exemple de diferențe între sensul originar și sensul obișnuit de mai târziu. Interesantă este etimologia lui εὐδαίμων, care la oricine înseamnă geniu, spirit (δαίμων) bun și a ajuns să însemne „om fericit".

[201] Platonician, conșcolar și prieten al lui Aristotel, susținea că *daimon*-ul este sufletul fiecăruia și sufletul bun este sufletul virtuos și deci fericit. Subtilitatea etimologiei este intraductibilă.

[202] Noul loc comun, de asemenea, fără legătură cu celelalte, se referă la confundarea, în discuție, de către respondent a celor trei feluri de procese admise de Aristotel: necesarul, frecventul și întâmplătorul. Frecventul plutește între cele două extreme, apropiindu-se când de unul, când de celălalt.

[203] Pentru a respinge.

[204] Copiii dezmoșteniți sunt considerați ca răi și ingrați. Există totuși excepții. Se spune că Temistocle era un asemenea copil.

Mai departe, să fim cu băgare de seamă dacă nu cumva s-a admis că un lucru este propriul său accident, fiindcă are un alt nume decât accidentul[205], așa cum Prodicos a împărțit plăcerile în: bucurie, delectare și mulțumire. Toate acestea sunt nume pentru unul și același lucru: plăcerea. Dacă spunem că *bucuria* este un accident *al mulțumirii*, trebuie să admitem că lucrul este propriul său accident.

7

<Locuri comune privitoare la contrarii>

Deoarece contrarii[206] pot fi uniți între ei în șase feluri, dar numai patru din ei[207] dau o contrarietate, trebuie să aplicăm contrarii în măsura în care ei pot fi de folos pentru stabilirea sau respingerea unei teze. Este clar că contrarii se unesc în șase feluri. În adevăr, sau fiecare din cele două atribute contrare se va uni cu fiecare din cele două subiecte contrare, și anume în două feluri, de exemplu, „a face bine prietenilor" și „a face rău dușmanilor", sau invers, „a face rău prietenilor" și „a face bine dușmanilor". Sau, mai departe, cele două atribute contrare se unesc cu un singur subiect, și anume în două feluri, de exemplu, „a face bine prietenilor" și „a face rău prietenilor" sau „a face bine dușmanilor" și „a face rău dușmanilor". Sau, în sfârșit, unim unul din atributele contrare

---

[205] Un nou loc comun, destul de curios, este lucrul care devine propriul său accident, cum se întâmplă când, folosindu-ne de elasticitatea limbajului, numim unul și același lucru în diferite feluri, ca și cum el ar avea mai multe proprietăți (accidente). În realitate, vorbim diferit de unul și același lucru. Aristotel ilustrează locul comun prin clasificara plăcerii (ἡδονή) în bucurie (χαρα), delectare (τέρψις) și mulțumire (εὐφροσύνη). Clasificarea este atribuită sofistului Prodicos, cunoscut prin talentul său de a diferenția nuanțele.

[206] Capitolul acesta este consacrat dialecticii contrariilor, o temă obișnuită nu numai a raționamentului dialectic, dar și a raționamentului în general. Aristotel a cercetat opoziția contrariilor în *Despre interpretare*, cap. 14, iar contrarii în *Categorii*, cap. 11, *Metafizica* V (Δ), 10 și X (I), 4. Noțiunile contrare servesc ușor, prin caracterul lor formal, argumentării de stabilire sau de respingere a unei teze.

[207] Dacă luăm două subiecte contrare și două atribute contrare lor, obținem șase combinații, din care numai patru sunt valabile, adică dau naștere unei contrarietăți. Se va vedea îndată diagrama lor.

cu fiecare din subiectele contrare, și anume în două feluri, de exemplu, „a face bine prietenilor" și „a face bine dușmanilor" sau „a face rău prietenilor" și „a face rău dușmanilor"[208]. 113 a

Primele două uniri mai sus numite nu constituie o contrarietate, așadar, „a face bine prietenilor" și „a face rău dușmanilor" nu sunt contrarii, fiindcă amândouă sunt de dorit și rezultă din aceeași atitudine morală[209]. De asemenea, „a face rău prietenilor" și „a face bine dușmanilor" nu sunt contrarii, fiindcă amândouă sunt deopotrivă de evitat și rezultă din aceeași atitudine morală. Căci un lucru care este de evitat nu este contrar altui lucru care de asemenea trebuie evitat, afară numai dacă unul nu exprimă un exces, iar celălalt o lipsă. Căci și excesul și lipsa se întâlnesc la lucrurile de evitat[210].

Dimpotrivă, celelalte patru uniri constituie contrarii. „A face bine prietenilor" este contrarul lui „a face rău prietenilor", căci aceasta rezultă dintr-o atitudine morală contrară. Tot așa se întâmplă și cu celelale uniri. În fiecare unire, un lucru este dorit, celălalt — de evitat, iar unul rezultă dintr-o bună atitudine morală, celălalt — dintr-o rea atitudine morală. Din cele spuse se vede clar că unul și același lucru are mai multe

---

[208] Să luăm două subiecte contrare: *prieteni* (a) și *dușmani* (b), precum și două atribute contrare: „a face bine" (c) și „a face rău" (d). Obținem patru propoziții:

A face bine prietenilor (ac).
A face rău prietenilor (ad).
A face bine dușmanilor (bc).
A face rău dușmanilor (bd).

Aceste propoziții se combină în șase feluri, din care numai patru dau contrarietăți:

1) A face bine prietenilor (ac) și a face rău dușmanilor (bd).
2) A face rău prietenilor (ad) și a face bine dușmanilor (bc).
3) A face bine prietenilor (ac) și a face rău prietenilor (ad).
4) A face bine dușmanilor (bc) și a face rău dușmanilor (bd).
5) A face bine prietenilor (ac) și a face bine dușmanilor (bc).
6) A face rău prietenilor (ad) și a face rău dușmanilor (bd).

Primele două combinații nu dau naștere la contrarietate, fiindcă există simetrie în sentimente, în *ethos*: fac bine unora și rău celorlalți, adică exprimă contrarii despre contrarii. Într-un caz sentimentul este de dorit, în alt caz este de evitat. Contrarietatea se manifestă în celelalte patru. Sub numerele 3 și 4 spunem lucruri contrare despre aceleași; sub numerele 5 și 6 spunem același lucru despre contrarii.

[209] Atitudine morală, *ethos* (ἦθος).

[210] În etica aristotelică, excesul (ὑπερβολή) și lipsa (ἔνδεια) sunt extremele ce trebuie evitate ca fiind vicii. Virtutea se află la mijloc (μεσότης). Între a fi risipitor și a fi avar, amândouă vicii, stă virtutea generozității.

contrarii. „A face bine prietenilor" are drept contrar atât „a face bine dușmanilor", cât și „a face rău prietenilor". Tot așa, dacă privim lucrurile în același fel, vom constata că în fiecare din celelalte enunțări există doi opuși. Deci din cei doi opuși vom alege în fiecare caz pe acela care este util pentru atacarea tezei[211].

Mai departe, dacă accidentul unui lucru are un contrar, trebuie să cercetăm dacă acest contrar aparține subiectului căruia trebuie să aparțină accidentul în chestiune. Dacă acesta îi aparține, nu poate aparține subiectului contrarul lui, căci este imposibil ca aceluiași subiect să-i aparțină în același timp contrarii[212].

Este însă de văzut dacă s-a spus vreodată despre un lucru că lui, dacă este real, trebuie să-i aparțină contrari[213]. Să luăm de exemplu, afirmația că Ideile se află în noi. Va rezulta că ele sunt în același timp în mișcare și în repaus, că sunt în același timp sensibile și inteligibile. În adevăr, pentru cei care admit existența Ideilor, acestea par că sunt în repaus și inteligibile. Dar dacă ele sunt în noi, este imposibil ca ideile să nu se miște. Căci dacă noi suntem în mișcare, cu necesitate se mișcă tot ce se află în noi. Este de asemenea evident că ideile sunt sensibile, dacă se află în noi, căci forma din fiecare individ este cunoscută prin simțul văzului.

Tot așa, dacă s-a atribuit unui subiect un accident care posedă un contrar, trebuie să cercetăm dacă acest subiect este tot așa de receptiv pentru contrar, fiindcă același subiect poate primi contrari[214]. Astfel,

[211] În chipul acesta se va ataca teza din cei doi contrari ai unui lucru vom alege pe cel care ajută argumentarea.

[212] Aristotel crede că, formal, dacă știm că un contrar aparține unui subiect, știm că nu-i poate aparține celălalt contrar. Este un loc comun elementar al apartenenței contrariilor.

[213] Noul loc comun discută aparența că unul și același lucru posedă atribute contrare. Aristotel aduce, cu acest prilej, o bună obiecție teoriei platonice, potrivit căreia „Ideile" sunt în noi, adică sunt înnăscute și noi nu facem decât să ni le reamintim. Dacă Ideile sunt „eterne", adică neschimbătoare, „în noi" ele se mișcă, cum ne mișcăm și noi. „În noi" sunt — după Aristotel — senzațiile, care ne dau „formele" lucrurilor prin organele senzoriale. Deci „formele" sau „Ideile" sunt sensibile, în lucruri, nu transcendente lor.

[214] Noul loc comun discută o chestiune strâns legată de natura accidentului sau contingentului. Accidentul este ceea ce poate fi altfel decât este, deci este ceea ce poate să aparțină unei substanțe tot așa de bine ca și să nu-i aparțină. În ce măsură este susceptibilă o substanță de a primi contrarul, aceasta trebuie să fie o preocupare a dialecticianului.

dacă s-a susținut că ura urmează mâniei, ura trebuie să fie localizată în partea irascibilă[215] a sufletului, unde se află și mânia. După aceea trebuie să cercetăm dacă și contrara urii, iubirea, este localizată tot în partea irascibilă. Dacă nu este așa, ci iubirea e aceea care se află localizată în partea apetitivă, atunci ura nu va urma mâniei. Tot așa se prezintă lucrurile dacă se susține că partea apetitivă a sufletului este neștiutoare. În adevăr, dacă acea parte ar fi capabilă de neștiință, ar trebui să fie capabilă și de știință, ceea ce nu se admite, anume că partea apetitivă este capabilă de știință. 113 b

Așadar, dacă ne-am luat sarcina de a respinge o teză, trebuie să aplicăm acest loc comun în chipul arătat. Dimpotrivă, dacă trebuie să stabilim o teză, nu putem aplica acest loc comun pentru a arăta că accidentul aparține subiectului, ci numai pentru a arăta că accidentul poate să-i aparțină. Dacă am arătat că subiectul nu este capabil să primească contrarul, prin aceasta am arătat că accidentul nu-i aparține, nici nu poate să-i aparțină. Dar dacă am arătat că contrarul îi aparține subiectului sau că acesta este capabil să-l primească, prin aceasta încă nu am arătat că îi aparține accidentul. Cel mult am arătat că accidentul poate să-i aparțină.

8

<Locuri comune privitoare la cele patru feluri de opoziții>

Deoarece există patru feluri de opoziții[216], să vedem ce urmează din opoziția contradictorie a termenilor, dacă răsturnăm ordinea lor,

[215] Aristotel admite, ca și Platon, „părți" ale sufletului cu localizări distincte. Partea irascibilă (θυμοειδες) este superioară părții apetitive (ἐπιθυμητικον). Ura este localizată în prima, iubirea (φιλια) — în cea de-a doua. Deci ura și iubirea nu se opun. Dacă știința se află în partea superioară a sufletului, în inteligență (διανοητικον), neștiința nu se află în partea apetitivă, ci tot în inteligență

[216] În capitolul precedent, Aristotel s-a ocupat de contrari, întrucât ei formează o serie de locuri comune. În acest capitol, el cercetează locurile comune ale opoziției în genere, sub cele patru forme, pe care le-a formulat la începutul capitolului precedent: contradicție, contrarietate, privațiune (posesie) și relație (vezi și *Categorii* 10). Se ia în cercetare întâi opoziția contradictorie

fie că este vorba de respingere, fie că este vorba de stabilire[217]. Vom descoperi acest fel de argumente prin metoda inducției; de exemplu, „dacă omul este un animal, ceea ce nu este animal nu este om". Și tot așa în toate cazurile de contradicție. În cazul de față, consecuția are loc prin răsturnarea termenilor: omului îi urmează animal, dar non-omului nu-i urmează non-animal, ci, invers, non-animalului îi urmează non-omul. În toate exemplele trebuie să postulăm același procedeu. Bunăoară, trebuie să spunem: „dacă binele este plăcut, atunci neplăcutul nu este bun". Dacă această propoziție din urmă nu este adevărată, nici prima nu este adevărată[218]. Tot așa, „dacă neplăcutul nu este bun, atunci binele este plăcut". Se vede clar că consecuția potrivit contradicției este valabilă pentru amândouă scopurile, dacă se face invers.

Trecând acum la contrarietate[219], trebuie să cercetăm dacă — fie în respingerea, fie în stabilirea tezei — contrariilor le urmează contrarii, fie că cei doi termeni nu-și schimbă locul, fie că sunt convertiți. Și de data aceasta trebuie să ne servim de inducție, cât cere nevoia argumentării. Astfel obținem o consecuție directă, de exemplu, la curaj și

---

[217] Aristotel cercetează ce anume rezultă din consecuția termenilor, adică a subiectului și predicatului, dacă răsturnăm ordinea lor, fie pentru a stabili, fie pentru a respinge o teză. Și aici metoda întrebuințată este inducția. Să luăm o opoziție contradictorie în care consecuția este directă, adică subiectele și predicatele celor două propoziții corespund: „virtutea este binele, deci viciul este răul". Nu de această opoziție este vorba în acest pasaj, ci de opoziția inversată (convertită), în care subiectul primei propoziții devine predicatul celei de-a doua, iar predicatul primeia — subiectul celei de-a doua; de exemplu, „dacă virtutea este binele, non-binele nu este virtute" sau „dacă omul este un animal, non-animalul nu este om". Astfel teza este respinsă. În cazul de față, afirmația este adevărată și de aceea negația inversată este adevărată. Dar teza poate fi stabilită dacă negația fiind adevărată, și afirmația inversată este adevărată; de exemplu, „dacă non-animalul nu este om, atunci omul este animal". Adevărul primei propoziții atrage adevărul celei ce urmează.

[218] Noul exemplu ilustrează încă mai bine consecuția termenilor contradictorii. Putem respinge în chipul următor teza: „binele este plăcutul". Să luăm contradicția inversată: „dacă binele este plăcut, atunci neplăcutul nu este bun". Dacă contestăm propoziția din urmă, deoarece nu tot ce este neplăcut nu este bun, teza este respinsă, deci nu este nici ea adevărată. Tot așa și invers, „dacă neplăcutul nu este bun" este adevărat, se restabilește teza „binele este plăcut".

[219] Și aici este vorba de contrarietatea subiectului și predicatului. Procedeul pentru a dovedi respingerea sau stabilirea tezei este același ca și cel aplicat la contradicție, fie că termenii sunt sau nu inversați (convertiți). Și de data aceasta se face apel la inducție.

lașitate, căci curajului îi urmează virtutea și lașității — viciul; primului termen îi urmează ceea ce este de dorit, celui de-al doilea — ceea ce este de evitat. Și la aceste două calificări din urmă rămâne valabilă consecuția directă. Căci ceea ce este de dorit este contrarul lui ceea ce este de evitat. Și tot așa, în celelalte cazuri[220].

Dimpotrivă, în alte cazuri consecuția este inversă[221]. Așa, de exemplu, bunei stări a organismului îi urmează sănătatea, dar relei stări a organismului nu-i urmează boala, ci bolii îi urmează reaua stare a organismului[222]. În toate aceste cazuri este evident că consecuția este inversă. Totuși, consecuția inversă este rară la contrarii, frecventă este consecuția directă. Dacă contrarului nu-i urmează contrarul, nici direct, nici invers, este de la sine înțeles că, în discuția purtată, unul din termeni nu urmează celuilalt[223]. Dar dacă, fiind dați contrarii, unul urmează celuilalt, atunci cu necesitate contrarii originari urmează unul altuia[224]. 114 a

Cele constatate la contrarii se aplică și la privație și posesie, cu deosebire că la privație nu există consecuție inversă, ci totdeauna directă; de exemplu, vederii îi urmează senzația, orbirii îi urmează lipsa de senzație[225]. Senzația și lipsa de senzație se opun ca posesie și privație, căci una din determinări este o posesie, cealaltă este o privație.

Cazul relativilor va fi cercetat ca și acel al posesiei și privației, fiindcă și la relativi este valabilă consecuția directă; de exemplu, dacă

---

[220] În consecuția directă, subiectul și predicatul își mențin locul respectiv, deci nu sunt convertiți. „Dacă curajului îi urmează virtutea", adică dacă curajul este virtute, atunci „lașității îi urmează viciul", adică lașitatea este un viciu. Este un exemplu de consecuție directă, care *stabilește* teza.

[221] Adică subiectul și predicatul sunt convertiți.

[222] Buna stare a organismului (εὐεξία) și reaua stare a organismului (κακεξία). Exemplul este o consecuție indirectă, care de asemenea *stabilește* teza. Putem avea o rea stare a organismului, de exemplu, o migrenă, fără a fi bolnav. Dacă sănătatea este o noțiune mai largă decât buna stare a organismului, ea este predicatul primeia, dar dacă boala este o noțiune mai îngustă decât reaua stare a organismului, se înțelege că boala va avea ca predicat reaua stare a organismului, adică reaua stare a organismului va urma bolii.

[223] Cazuri de consecuție directă sau inversă pentru respingerea tezei.

[224] Cazuri de stabilire a tezei în consecuția directă sau inversă.

[225] La privație-posesie consecuția este numai directă, adică privației îi urmează o privație și posesiei, o posesie. Posesiei vederii îi urmează senzația (αἴσθησις), iar lipsei de vedere (orbirii) îi urmează lipsa de senzație (ἀναισθησία), nu și invers; lipsei de senzație nu-i urmează lipsa organului vederii.

triplul este un multiplu, treimea este o fracție, așa încât triplul este față de treime ca multiplul față de fracție[226]. Tot așa, dacă știința este o concepere, obiectul științei este obiectul conceperii, iar dacă vederea este o senzație, obiectul vederii este obiectul senzației[227]. Se ridică însă o obiecție[228]: consecuția la relativi nu are loc necesar, așa cum s-a susținut. Căci obiectul senzației este obiectul științei, dar senzația nu este știință. Obiecția nu pare a fi adevărată. Ce e drept, mulți susțin că nu există știință despre obiectul senzației[229]. În schimb, pe temeiul locului comun cercetat, putem dovedi nu mai puțin contrarul, anume că obiectul senzației nu este obiectul științei, întrucât nici senzația nu este știință[230].

9

<Locuri comune despre termeni înrudiți și derivați etc.>

Mergând mai departe, să luăm seama la termenii înrudiți[231] și la termenii derivați[232], atât la respingerea, cât și la stabilirea unei teze[233].

---

[226] Opoziția relativilor este aceeași ca și la privațiune-posesie: consecuția lor este directă. Dacă triplul (3/1) este un multiplu, treimea (1/3) este o fracție, deci triplul este față de treime ca multiplul față de fracție.

[227] Aristotel aduce noi exemple de opoziție a relativilor cu consecuție directă. Dacă știința și obiectul ei sunt relativi (știința este a unui obiect), tot așa conceperea (ὑπόληψις) și obiectul ei, deoarece știința este o specie a conceperii, cealaltă fiind opinia.

[228] Obiecția (ἔνστασις).

[229] Aristotel discută obiecția că consecuția relativilor nu este necesară. De exemplu, obiectul senzației este obiectul științei, dar senzația nu este știință. Însuși Aristotel repetă că senzația nu este știință, deși el, spre deosebire de Platon, face din senzație începutul științei

[230] Totuși, locul comun al relativilor poate fi utilizat în alt sens: dacă senzația nu este știință, nici obiectul senzației nu este obiectul științei. Firește, este vorba de senzația ca atare, senzația privită în sine, nu ca o treaptă a științei

[231] Termenii înrudiți — în greceşte συστοιχία — sunt termenii ce formează *o serie* pe baza înrudirii. S-a tradus termenul grec și prin „coordonați" sau „conjugați". „Înrudirea" explică motivul conexării sau coordonării lor. Exemplele de mai jos ilustrează înrudirea lor.

[232] „Derivați" (πτώσεις) are un înțeles asemănător, accentuând derivarea unuia din altul.

[233] Locul comun, de care Aristotel se ocupă în acest capitol, se aplică la cele două specii de termeni (înrudiți și derivați), priviți însă tot sub aspectul contrarietății. Dacă un termen înrudit cu predicatul tezei este afirmat sau negat despre subiectul înrudit cu subiectul tezei, predicatul tezei va fi afirmat sau negat despre subiectul tezei.

Termenii înrudiți sunt, de exemplu, fapta dreaptă și omul drept — cu dreptatea, fapta curajoasă și omul curajos — cu curajul. Tot așa, lucrurile care produc ceva și conservă sunt înrudite cu lucrurile pe care le produc și le conservă; ca, de exemplu, cele sănătoase — cu sănătatea, iar cele ce ajută la buna stare a organismului — cu buna stare a organismului. Și așa mai departe. — Cum aceștia sunt numiți de obicei termeni înrudiți, derivați sunt denumiți, de exemplu, termenii: „în chip drept" (δικαίως), „în chip curajos" (ἀνδρείως), „în chip sănătos" (ὑγιεινῶς) și tot ce va fi format în același fel. Apare însă că termenii derivați sunt și termeni înrudiți[234], ca, de exemplu, „în chip drept" față de „dreptate", „în chip curajos" față de „curaj" (ἀνδρεία), dar termenii înrudiți sunt acei care aparțin aceleiași serii, ca „dreptate", „om drept", „faptă dreaptă", „în chip drept".

Dacă unul dintre termenii care aparțin aceleiași seri se dovedește că este, de exemplu, „bun" și „lăudabil", evident că și celelalte se 114 b
dovedesc a fi la fel. Dacă, de exemplu, „dreptatea" se numără printre lucrurile „lăudabile", se vor număra printre lucrurile lăudabile și „omul drept", „fapta dreaptă" și „în chip drept". Atunci vom spune că „în chip drept" este și „în chip lăudabil", căci „în chip lăudabil" derivă din „lăudabil", după aceeași derivație ca „în chip drept" din „dreptate".

Trebuie să luăm în considerație nu numai termenii înrudiți, ci și contrarii lor[235]. Astfel, de exemplu, dacă binele nu este cu necesitate plăcut, răul nu este cu necesitate neplăcut, sau dacă răul este cu necesitate neplăcut, binele este cu necesitate plăcut. Tot așa, dacă dreptatea este o știință, nedreptatea este o ignoranță[236], iar dacă „în chip drept" este „în chip știutor" și „în chip priceput"[237], atunci „în chip nedrept" este „în chip neștiutor" și „în chip nepriceput". Dacă această situație din urmă nu este valabilă, nu este valabilă nici cea dintâi, ca în exemplul de mai sus. Căci s-ar putea spune mai degrabă că „în chip nedrept" aduce mai mult cu „în chip priceput" decât cu „în chip nepriceput"[238].

---

[234] Termenii derivați fac parte din termenii înrudiți sau în serie. Adverbele se inserează alături de adjective și substantive.

[235] De la pitagoreici, filozofia greacă a obișnuit să pună față în față serii de termeni contrari, de exemplu, determinat — nedeterminat, finit — infinit, fără soț — cu soț etc.

[236] Socrate considera omul nedrept ca pe un ignorant.

[237] Sau „cu experiență" (ἐμπείρως).

[238] Aristotel nu este de acord cu Socrate și Platon că omul rău este un ignorant, ci mai degrabă crede că este un om știutor sau experimentat, fiindcă faptele rele obișnuiesc

Dar acest loc comun a fost tratat mai înainte la consecuțiile contrariilor, întrucât acum nu facem altceva decât să spunem că contrarii predicatului urmează contrariilor subiectului[239].

Mai departe, vom cerceta nașterea și distrugerea lucrurilor ca și cauzele care produc nașterea și distrugerea lor, fie că este vorba de respingerea, fie că este vorba de stabilirea unei teze[240].

Dacă nașterea lucrurilor este bună, și lucrurile ce se nasc sunt bune, iar dacă lucrurile sunt bune și nașterea lor este bună. Dimpotrivă, dacă nașterea lucrurilor este rea și lucrurile vor fi rele [iar dacă lucrurile sunt rele și nașterea lor este rea][241]. La distrugere situația este răsturnată: dacă distrugerea lucrurilor este bună, lucrurile însele sunt rele, iar dacă distrugerea este rea, lucrurile sunt bune. Același argument este valabil și despre cauzele ce produc sau distrug lucrurile. Dacă ceea ce produce lucrurile este bun, și lucrurile sunt bune, iar dacă ceea ce distruge lucrurile este bun, lucrurile însele sunt rele.

10

<Locuri comune aplicabile la asemănarea lucrurilor>

Să cercetăm mai departe lucrurile ce se aseamănă cu subiectul dat și să vedem dacă ele se comportă asemănător. Așa, de exemplu, să vedem dacă, precum există o știință una și aceeași despre mai multe obiecte, există și o opinie una și aceeași despre mai multe obiecte[242], și dacă, precum a dispune de vedere este a vedea, tot așa a dispune de auz este a auzi. Același lucru este valabil în celelalte cazuri, atât despre cele reale, cât și despre cele aparente. Acest loc comun poate fi

---

să aducă *nemijlocit avantaje* și *satisfacții*, chiar dacă mai târziu consecințele lor vor fi neplăcute și dezavantajoase.

[239] Mai simplu exprimat: contrarii urmează contrariilor.

[240] Un loc comun scos tot din contrari (naștere și distrugere), aplicabil deopotrivă la stabilirea și la respingerea tezelor.

[241] Se pare că acest text, între paranteze, este interpolat.

[242] Aristotel recunoaște aici asemănarea dintre ἐπιστήμη (știință) și δόξα (opinie). Și în alte opere se constată trecerea de la δόξα la ἐπιστήμη, cu toată deosebirea lor. Se știe că în cazul asemănărilor trebuie să ținem seama și de diferențe, care pot fi numeroase.

întrebuințat în amândouă scopurile[243]. Căci, dacă se comportă într-un fel față de unul din termenii asemănători, se comportă tot așa față de ceilalți termeni asemănători, iar dacă nu se comportă într-un fel față de unul din termenii asemănători, nu se comportă tot așa față de ceilalți.

Să cercetăm, de asemenea, dacă ceva se comportă în același fel față de un caz și față de mai multe cazuri[244]. Căci uneori este dezacord în această privință. Așa, de exemplu, dacă a cunoaște este a gândi, atunci a cunoaște multe lucruri este a gândi multe lucruri. Dar această enunțare nu este adevărată, căci putem cunoaște multe lucruri, dar nu putem gândi mai multe lucruri[245]. Dacă afirmația din urmă nu este adevărată, nu este adevărată nici cea dintâi, cea valabilă pentru un singur lucru, anume că a cunoaște este a gândi.

Un alt punct de vedere se referă la mai mult și la mai puțin. În această privință, obținem patru locuri comune. Unul din locuri susține că mai multul urmează mai multului; de exemplu, dacă plăcerea este un bine, atunci mai multă plăcere este un bine mai mare, și dacă a face o nedreptate este un rău, atunci a face o mai mare nedreptate este un rău 115 a
mai mare. Acest loc poate fi întrebuințat pentru amândouă scopurile[246], căci, dacă creșterii subiectului îi urmează creșterea accidentului, este de la sine înțeles că accidentul aparține subiectului, iar dacă nu-i urmează, accidentul nu aparține subiectului. Trebuie să dovedim aceasta pe cale inductivă[247].

Un alt loc comun este următorul. Ori de câte ori se enunță unul și același atribut despre două subiecte, se aplică regula aceasta: dacă nu aparține subiectului căruia pare că-i aparține mai mult, atunci nu-i aparține nici subiectului căruia pare că-i aparține mai puțin[248]. Dimpotrivă,

---

[243] Pentru stabilirea și respingerea tezelor.

[244] Un alt loc comun referitor la aspectul „mai mult sau mai puțin" este „un caz sau mai multe cazuri".

[245] Adăugăm: „în același timp". Putem cunoaște mai multe lucruri deodată, fiindcă cunoașterea (ἐπίστασθαι) este o *dispoziție* (διάθεσις), dar nu putem gândi (διανοείσθαι) mai multe lucruri deodată, fiindcă gândirea este *un act*.

[246] Pentru stabilire și respingere.

[247] Același apel la inducție, la adunarea faptelor particulare pentru a justifica o regulă generală.

[248] Exemplu: dacă domnitorul nu poartă buzduganul, deși lui i se cuvine, nu-l poartă nici boierul.

dacă atributul îi aparține acelui căruia pare că-i aparține mai puțin, atunci îi aparține și acelui căruia pare că-i aparține mai mult[249].

Mai mult, ori de câte ori se enunță două atribute despre același subiect, se aplică regula aceasta: dacă atributul care pare că-i aparține mai mult nu-i aparține, atunci nu-i aparține nici atributul care pare că-i aparține mai puțin[250]. Dimpotrivă, dacă îi aparține atributul care pare că-i aparține mai puțin, atunci îi aparține și atributul care pare că-i aparține mai mult[251].

Tot așa, ori de câte ori se enunță două atribute despre două subiecte, se aplică regula aceasta: dacă unuia din subiecte nu-i aparține atributul care pare că-i aparține mai mult, atunci nici celălalt atribut nu aparține celuilalt subiect[252]; dar dacă unuia din subiecte îi aparține atributul ce pare că îi aparține mai puțin, atunci și celălalt atribut aparține celuilalt subiect[253].

Mai departe, din împrejurarea că un atribut aparține sau pare că aparține în același grad unui subiect, putem trage concluzii în trei feluri, ca și în cele trei locuri comune relative la mai mult, cercetate mai înainte. Ori de câte ori unul și același atribut aparține sau pare că aparține în același grad la două subiecte, dacă nu aparține unui subiect, nu-i aparține nici celuilalt[254], dar dacă aparține unuia, îi aparține și celuilalt[255].

Ori de câte ori două atribute aparțin în același grad aceluiași subiect, se aplică regula aceasta: dacă un atribut nu aparține subiectului, nu-i aparține nici celălalt[256], dar dacă îi aparține unul, îi aparține și

---

[249] Dacă boierul poartă buzduganul, deși lui i se cuvine mai puțin, cu atât mai mult îl poartă domnitorul. S-a cercetat cazul unui predicat care pare că aparține mai mult sau mai puțin la două subiecte; urmează cazul în care două predicate par să aparțină când mai mult, când mai puțin, aceluiași subiect.

[250] „Eminescu este mai mult poet decât filozof". Dacă nu este poet, nu este nici filozof.

[251] „Eminescu este filozof, deci este cu atât mai mult poet".

[252] Exemplu: „dacă pe om îl face fericit mai mult sănătatea decât averea, dacă, acum, nu-l face fericit sănătatea, nu-l face fericit nici averea".

[253] Exemplu: „dacă V. Conta a fost filozof mai mult decât a fost poet Samson Bodnărescu" și „dacă Bodnărescu a fost poet, cu atât mai mult Conta a fost filozof".

[254] „Dacă Alecsandri și Eminescu sunt poeți în același grad, dar dacă unul nu este poet, nu este nici celălalt".

[255] „Dacă unul este poet, este și celălalt". Exemplele sunt de neapartenență sau de apartenență, în același grad, a aceluiași predicat la două subiecte.

[256] „Eminescu a fost deopotrivă poet și filozof; n-a fost însă filozof, deci n-a fost nici poet".

celălalt[257]. Se aplică aceeași regulă, ori de câte ori două predicate aparțin în același grad la două subiecte: dacă unul din predicate nu aparține unuia din subiecte, nici celălalt predicat nu aparține celuilalt subiect[258], dar dacă unul din predicate aparține unuia din subiecte, și celălalt predicat aparține celuilalt subiect[259].

11

<Locuri comune despre termeni adăugați și caracterele ce rezultă>

Putem argumenta pe baza locului comun despre mai mult și mai puțin, ca și aceluia despre asemănare în câte feluri am arătat[260]. Putem argumenta mai departe și pe baza adăugării[261]. Dacă un lucru adăugat celuilalt îl face bun sau alb, în timp ce înainte nu era nici bun, nici alb, atunci lucrul adăugat va fi bun sau alb, adică va avea însușirea pe care a transmis-o întregului.

Dacă adaosul la un lucru îl face să aibă încă mai mult însușirea pe care o avea înainte, și adaosul va avea această însușire[262]. Tot așa și în alte cazuri.

Acest loc comun nu poate fi întrebuințat totdeauna, ci numai atunci când este posibil un adaos[263]. Dar locul în discuție nu poate fi inversat, așa încât să fie întrebuințat și pentru respingerea tezei. Dacă adaosul nu face ca un lucru să fie bun, nu înseamnă că adaosul nu este bun. Căci 115 b

[257] „Eminescu a fost filozof, deci a fost deopotrivă poet".

[258] „Dacă bogăția face fericit în același grad, cum sărăcia face nefericit, dacă însă bogăția nu face fericit, nici sărăcia nu face nefericit" (*Pacius* I, 18).

[259] „Dacă virtutea face fericit, întocmai cum viciul face nefericit, și dacă viciul face nefericit, și virtutea face fericit".

[260] Locurile comune privitoare la asemănare ne arată că, dimpotrivă, recunoașterea unei propoziții are drept consecință recunoașterea unei propoziții asemănătoare.

[261] Întocmai cum s-a argumentat prin locurile comune ale asemănării sau al celui despre mai mult sau mai puțin, tot așa se va argumenta despre adăugare (προσθεσις).

[262] Exemplu: „dacă darul făcut cu grație și la timp este preferabil celui fără acestea, și acestea sunt preferabile".

[263] Este cazul substanțelor, care nu comportă adăugiri (*Categorii* 5, 3 b).

binele adăugat răului nu face cu necesitate ca întregul să fie bun, precum nici albul adăugat negrului nu face cu necesitate ca întregul să fie alb.

Tot așa, dacă un atribut aparține unui lucru în cantitate mare, sau mai mică, îi aparține și absolut. Căci despre ceea ce nu este bun sau alb nu putem spune că este mai mult sau mai puțin bun sau alb, iar despre lucrul rău nu putem spune că este mai mult sau mai puțin bun decât altul, ci numai că este mai mult sau mai puțin rău. Și acest loc comun nu poate fi inversat pentru a servi respingerii. Căci multe atribute aparțin în chip absolut, despre care nu spunem însă că aparțin în cantitate mai mare sau mai mică. Astfel, nu se spune că un om este mai mult sau mai puțin om decât altul, dar din aceasta nu urmează că nu este om.

Trebuie să cercetăm în același fel atributele care aparțin fie relativ, fie în anumit timp, fie în anumit loc. Dacă un atribut este posibil relativ, este posibil și absolut. Tot așa, dacă aparține într-un anumit timp sau într-un anumit loc. Căci ceea ce este imposibil în chip absolut nu este posibil nici relativ, nici într-un anumit timp, nici într-un anumit loc. Se ridică obiecția că putem fi virtuoși[264] în chip relativ, că, de exemplu, putem fi generoși sau sobri de la natură, în timp ce nimeni nu este înțelept[265] de la natură în chip absolut[266].

Tot așa, un lucru pieritor poate să nu se distrugă într-un anumit moment, dar este imposibil ca să nu se distrugă în chip absolut[267]. La fel, într-un anumit loc este util să ținem un anumit regim, de exemplu, în localitățile nesănătoase, dar nu în chip absolut. De asemenea, este posibil ca într-un anumit loc să existe un singur om, dar aceasta nu în chip absolut[268]. În același fel este just ca în anumite locuri să fie sacrificat tatăl, de exemplu, la tribali[269], dar nu este just în chip absolut.

---

[264] Virtuos = σπουδαῖος.

[265] Înțelept, prudent = φρόνιμος.

[266] În această primă obiecție se susține că cineva poate fi virtuos în chip relativ, fără a fi virtuos în mod absolut. Înțelepciunea este o virtute, dar ea nu este de la natură, ca generozitatea și sobrietatea, ci se câștigă prin experiență. Deci fără înțelepciune nu putem fi absolut virtuoși.

[267] Un lucru poate fi, în chip absolut, destructibil, dar nu și în chip relativ; într-un anumit timp nu se distruge: a doua obiecție.

[268] A treia obiecție deosebește aspectul relativ de cel absolut prin referință la locuri.

[269] Tribalii erau un trib trac așezat în Bulgaria și Serbia de mai târziu. Aristotel va cerceta obiecția prin observația că nu interesează locul unde se află tribalii, ci însuși acest popor, oriunde s-ar afla el.

Dar poate aici este vorba nu de o raportare la un loc, ci la oameni. Nu interesează deci locul unde sunt ei. căci oriunde s-ar afla ei, această faptă va trece drept bună, fiindcă sunt tribali. Tot așa, la un anumit timp, este util să luăm medicamente, bunăoară, când suntem bolnavi. dar nu este util în chip absolut. Sau poate și în cazul de față nu este vorba de o raportare la un anumit timp, ci la starea corporală. Căci nu interesează aici timpul, ci starea corporală în care ne aflăm[270].

Un lucrù este în chip absolut ceea ce este, când, fără nici un adaos, putem spune că este just sau contrarul acestuia. Astfel nu se va spune că este just să se sacrifice tatăl, ci numai că este just la anumiți oameni. Deci nu este just în chip absolut. Dimpotrivă, se va spune fără nici un adaos că este bine a cinsti pe zei, căci este just în chip absolut. Așadar, tot ceea ce, fără nici un adaos, pare să fie drept sau nedrept, sau orice însușire de același fel, va fi numit așa în chip absolut[271].

[270] El cercetează acum obiecția prin raportare la timp, după ce înainte o cercetase prin raportare la loc. Nu timpul determină vindecarea prin anumite medicamente, ci constituția organică, deci un fel de absolut.

[271] Aristotel determină mai precis în ce condiții relativul și absolutul sunt strâns legate și în ce condiții nu. A-și ucide tatăl poate fi just la tribali, nu la orice popor. Dar a se vindeca, poate fi legat de loc și timp (relativ), este și absolut, fiindcă ține de constituția organică a omului, fără a apela la vreun „adaos" la o raportare.

CARTEA a III-a

<Urmare la locurile comune ale accidentului>

1

<Locuri comune despre valorile absolute ale accidentului>

Trebuie să examinăm în cele ce urmează care din două sau din mai
116 a multe lucruri este preferabil sau mai bun[272]. Dar trebuie să observăm mai întâi că cercetarea noastră se referă nu la lucruri foarte îndepărtate unele de altele și cu mari deosebiri între ele (căci nimeni nu-și bate capul cu întrebarea dacă este preferabilă fericirea sau bogăția), ci la lucrurile apropiate și despre care stăm la îndoială în ce privește preferarea lor, fiindcă nu vedem avantajul unuia asupra altuia. Se înțelege de la sine că, ori de câte ori în astfel de lucruri se învederează un avantaj sau mai

[272] Aristotel continuă, în toată cartea a III-a să se ocupe de locurile comune ale accidentului, în primul rând de valoarea comparativă a accidentului: care este preferabil sau mai bun, urmând să indice criteriul comparației. Comparația, sub orice formă, intră în locurile comune ale accidentului, fiindcă celelalte predicabile nu admit gradații (mai mult sau mai puțin). Aristotel precizează îndată că comparația are loc numai între lucruri care se deosebesc puțin, care sunt apropiate, fără ca să vedem clar de ce un lucru este preferabil față de celălalt, de ce este mai bun decât altul puțin deosebit de el.

multe asupra altora, gândirea noastră va prefera lucrurile care au avantaje, oricare ar fi ele[273].

În prima linie este preferabil lucrul mai durabil și mai trainic celui ce posedă mai puțin această însușire. De asemenea, este preferabil ceea ce vor alege înțeleptul, omul cel bun, ori legea dreaptă, sau ceea ce obișnuiesc să aleagă cei pricepuți în specialitatea lor sau cei ce cunosc un domeniu, fie majoritatea, fie unanimitatea lor. De exemplu, în medicină sau în construcție vom prefera ceea ce majoritatea medicilor va alege: sau, în general, ceea ce majoritatea sau unanimitatea oamenilor și chiar a tuturor ființelor aleg, anume binele, căci totul năzuiește spre bine[274]. Trebuie să raportăm argumentarea noastră la punctul de vedere cel mai potrivit scopului nostru[275]. Dar mai bun și preferabil în chip absolut este ceea ce depinde de cea mai bună știință, deși pentru fiecare individ preferabil este ceea ce depinde de știința sa.

Mai departe, într-un lucru este de preferat esențialul în loc de ceea ce nu aparține genului respectiv, de exemplu, este preferabilă dreptatea în loc de omul drept[276]. Căci prima aparține esențial binelui, în timp ce omul drept nu aparține genului dat. În adevăr, nici un lucru nu primește genul ca esență, dacă el nu aparține genului; de exemplu, omul alb nu este esențial culoarea. Și așa mai departe.

Ceea ce este dorit pentru sine este preferabil față de ceea ce este dorit pentru altul; cum, de exemplu, sănătatea este mai de dorit decât gimnastica, fiincă una este dorită pentru sine, cealaltă — pentru alt lucru. Și ceea ce există pentru sine este preferabil față de ceea ce există accidental, așa cum este preferabil ca prietenii, nu dușmanii, să fie drepți. Căci primul caz există pentru sine, iar celălalt — accidental. În adevăr, noi dorim numai accidental ca dușmanii să fie drepți, nu nedrepți, pentru

---

[273] Oricare ar fi domeniul lor.

[274] Pentru Platon, Binele (τὸ ἀγαθόν) este Ideea supremă, „totul năzuiește spre bine" (πάντα γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεται).

[275] Vom invoca autoritatea cea mai potrivită scopului urmărit de noi: autoritatea majorității sau unanimității, a celor experți într-un domeniu etc. În genere, trebuie să ne orientăm după cea mai bună știință, care este filozofia, dar în specie ne orientăm după ceea ce noi știm mai bine.

[276] Dreptatea este preferabilă, fiindcă exprimă o esență, în timp ce un om este drept accidental, așa cum omul este alb accidental, adică nu aparține esențial genului culoare. Esența este deci preferabilă accidentului.

ca să nu ne facă rău. Acest loc comun este același cu cel de dinainte, se deosebește însă în felul de a vorbi[277]. Căci noi dorim ca prietenii noștri să fie drepți de dragul lor, chiar dacă aceasta nu ar avea urmări pentru noi, chiar dacă ei ar fi în India; dimpotrivă, noi dorim ca dușmanii noștri să fie drepți de dragul altui lucru, anume pentru ca ei să nu ne facă rău.

116 b Și ceea ce este prin sine cauza binelui este preferabil față de ceea ce este accidental, cum, de exemplu, virtutea este preferabilă întâmplării norocoase (aceea este cauza în sine a binelui, aceasta este cauza accidentală). Același lucru este valabil și pentru celelalte cazuri. Tot așa stau lucrurile în ce privește contrarii. Ceea ce este pentru sine rău este de evitat mai mult decât ceea ce este accidental rău; de exemplu, viciul și nenorocul, primul este în sine rău, celălalt este accidental.

Și binele în chip absolut este preferabil față de binele valabil numai pentru un individ, cum este sănătatea redobândită față de o amputare. Prima este bună în chip absolut, cealaltă este bună numai pentru cine are nevoie de amputare. Și ceea ce este bun de la natură este preferabil față de ce nu este bun de la natură; ca, de exemplu, dreptatea față de omul drept. Prima este bună de la natură, celălalt, omul drept, presupune dobândirea dreptății[278]. Preferabile sunt însușirile mai bune și mai vrednice; bunăoară, preferabil este ceea ce are Zeul față de ceea ce are omul, ceea ce are sufletul față de ceea ce are corpul. Și ceea ce este propriu lucrului mai bun este mai bun decât ceea ce este propriu lucrului mai rău; de exemplu, ceea ce este propriu Zeului față de ceea ce este propriu omului. Căci în ce privește partea comună, în cei doi nu există diferență între ei, dar în ce privește partea proprie fiecăruia, unul trebuie să întreacă pe celălalt. Și tot ce se află în lucrurile mai bune, mai fruntașe și mai vrednice este mai bine; de exemplu, sănătatea este mai bună decât puterea și frumusețea. Aceea[279] se află în părțile umede și uscate, calde și reci, așadar, în elementele constitutive ale animalului, în timp ce celelalte două[280] se află în părțile formate mai târziu. Puterea stă în

---

[277] În toate cazurile, tot ce există „în sine" sau esențial este *pentru sine*, iar tot ce există accidental este *pentru altul*.

[278] Dreptatea este un bine în sine sau „de la natură", omul drept este un bine dobândit de un om.

[279] Sănătatea.

[280] Puterea și frumusețea.

mușchi și oase, iar frumusețea pare că se reduce la o simetrie a membrelor.

Și scopul pare preferabil față de mijloace, iar dintre două mijloace acel care se află mai aproape de scop. În genere, mijlocul care se referă la scopul însuși al vieții[281] este preferabil față de mijlocul care se referă la orice altceva; de exemplu, este preferabil ceea ce se referă la fericire față de ceea ce se referă la prudență[282]. Și posibilul[283] este preferabil imposibilului. Tot așa, din doi factori producători, este mai bun acel al cărui scop este mai bun[284]. Când însă punem față în față factorul producător și scopul, preferința se pronunță după raportul lor[285]. Vrem să spunem că un scop întrece un alt scop mai mult decât acesta din urmă propriul său factor producător. Dacă, de exemplu, fericirea întrece sănătarea mai mult decât întrece sănătatea ceea ce produce sănătatea, atunci factorul producător al fericirii este mai bun decât sănătatea. Căci cu cât fericirea întrece sănătatea, cu atât factorul producător al fericirii întrece factorul producător al sănătății. Dar, în realitate, sănătatea întrece

---

[281] „Scopul însuși al vieții" (τέλος τοῦ βίου) nu este totdeauna conservarea vieții, ci realizarea celor mai înalte valori, uneori, cu sacrificiul vieții. Dintre mijloace, vom prefera mijlocul cel mai aproape de scop.

[282] Deși prudența face parte din fericire, în sine ea este subordonată fericirii.

[283] Posibilul moral, nu posibilul în genere.

[284] Medicina este superioară negustoriei, fiindcă prima are ca scop sănătatea, iar negustoria — îmbogățirea.

[285] Comparația valorilor în exemplul următor este complicată și neconcludentă. Se compară două scopuri cu factorii ce-i produc și scopurile între ele. Scopurile sunt fericirea și sănătatea. Factorul producător sau mijlocul fericirii este virtutea; factorul producător al sănătății este numit de Aristotel „igienicul" (τὸ ὑγιεινόν). Ipoteza de la care se pornește este că fericirea întrece mai mult sănătatea decât întrece sănătatea propriul ei factor producător sau mijloc. Deoarece fericirea este preferabilă sănătății, se înțelege că și mijlocul de a obține fericirea întrece mijlocul de a obține sănătatea. Dacă acum notăm prin *A* fericirea și prin *B* sănătatea, iar prin *C* mijlocul de a obține fericirea și prin *D* mijlocul de a obține sănătatea, avem proporția *A : B: : C : D*. Argumentarea va arăta că factorul producător (mijlocul) al fericirii întrece factorul producător al sănătății mai mult decât întrece sănătatea propriul ei mijloc, iar, ca urmare, mijlocul fericirii este preferabil sănătății însăși. Calculul aritmetic este arbitrar, fiindcă nu există coeficiente numerice pentru cele patru mărimi: fericire–sănătate, mijlocul fericirii–mijlocul sănătății. Pentru Aristotel, dacă valoarea numerică a fericirii *(A)* este 12, valoarea sănătății *(B)* 3, iar valoarea mijlocului fericirii *(C)* este 6 și valoarea mijlocului sănătății *(D)* este 1 1/2, rezultă că *C* (6) este de două ori mai mare decât *B* (3), proporția inițială. În adevăr, A (12) este de 4 ori mai mare decât B (3), iar *B* (sănătatea) de două ori mai mare decât *D* (mijlocul sănătății); de aceea *C* (mijlocul fericirii) este mai bun decât *B* (sănătatea).

mai puțin factorul producător al sănătății, așa încât factorul producător al fericirii întrece factorul producător al sănătății mai mult decât întrece sănătatea factorul producător al sănătății. Prin urmare, este de la sine înțeles că factorul producător al fericirii este preferabil sănătății, căci el întrece mai mult pe aceasta din urmă.

Mai departe, este preferabil ceea ce în sine este mai frumos, mai demn, mai lăudabil decât ceea ce este mai puțin: de exemplu, prietenia mai mult decât bogăția, dreptatea mai mult decât puterea. Căci prietenia
117 a și dreptatea aparțin în sine lucrurilor demne și lăudabile, în timp ce bogăția și puterea nu aparțin în sine, ci de dragul altui lucru. Nimeni nu prețuiește bogăția de dragul ei, ci de dragul altui lucru, dar prețuim prietenia de dragul ei, chiar dacă nu ne alegem cu nici un avantaj de pe urma ei.

2

<Alte locuri comune despre valoarea accidentului>

Apoi, ori de câte ori două lucruri sunt apropiate unul de altul, dacă nu putem descoperi nici un avantaj al unuia față de altul, trebuie să le cercetăm, luând ca punct de plecare termenii care le urmează[286]. Căci acel căruia îi urmează un bine mai mare este preferabil. Dar dacă termenul ce-i urmează este rău, este preferabil acel lucru care este urmat de un rău mai mic. În adevăr, deși amândouă lucrurile pot fi preferabile, nimic nu oprește ca să le urmeze ceva neplăcut. Aprecierea lucrurilor după urmările lor poate fi făcută în două feluri. Căci termenii ce urmează pot fi legați cu lucrurile înainte sau după; de exemplu, cu învățătura este legată înainte ignoranța, iar după știința[287]. De cele mai multe ori, ceea

[286] Capitolul acesta continuă să compare ierarhia valorilor inerente accidentelor. Primul loc comun recomandă să recurgem la consecvenții termenilor accidentali. Comparația va fi indirectă, adică prin consecvenți. Teoria antecedenților și consecvenților a fost elaborată și aplicată pe larg în *Analitica primă* I, 27, 28.

[287] Consecvenții pot fi înainte sau după termenul respectiv, dacă înțelegem prin consecvent atributul, iar prin antecedent subiectul, așa cum procedează Aristotel. Antecedentul și consecventul pot avea și sensul cauzal (cauză – efect), nu numai lucru și proprietate.

ce urmează mai târziu este mai bun. De aceea trebuie să luăm în discuții, din termenii ce urmează, pe acei aplicabili la cazul dat.

Tot așa, mai multe lucruri bune sunt preferabile lucrurilor bune mai puține, sau în chip absolut, sau când unele sunt cuprinse în celelalte, adică cele bune mai puține sunt cuprinse în cele bune mai multe[288]. O obiecție este cazul în care un lucru bun există de dragul altuia, căci atunci amândoi termenii nu sunt preferabili unuia singur. Așa, de exemplu, însănătoșirea și sănătatea nu sunt preferabile simplei sănătăți, deoarece noi preferăm însănătoșirea numai în vederea sănătății. Dar nimic nu oprește ca lucrurile care nu sunt bune, asociate cu lucrurile bune, să fie preferate lucrurilor bune, de exemplu, fericirea asociată cu altceva care nu este bun este preferabilă asocierii de dreptate și curaj. Și aceleași lucruri sunt preferabile asociate cu plăcere decât asociate cu neplăcere. Aceleași lucruri sunt preferabile neasociate cu neplăcere celor asociate cu neplăcere.

De asemenea, orice lucru este preferabil în momentul în care are o însemnătate mai mare; de exemplu, lipsa de supărări este preferabilă la bătrânețe decât la tinerețe, fiindcă ea are mai mare însemnătate la bătrânețe. Potrivit aceleiași reguli, prudența este preferabilă la bătrânețe. Căci nimeni nu alege pe tineri drept conducători, fiindcă nu socotesc că ar fi prudenți[289]. În ce privește curajul, situația este inversă. În adevăr, în tinerețe curajul este mult mai necesar. Același lucru este valabil pentru stăpânirea de sine, întrucât tinerii sunt târâți de dorințe mai mult decât bătrânii.

Este preferabil, de asemenea, ceea ce folosește în orice timp; așa, de exemplu, dreptatea și stăpânirea de sine sunt preferabile curajului. Căci primele ne folosesc totdeauna, celălalt numai uneori.

Este preferabil acel lucru care, o dată ce-l posedă toți, ne face să ne lipsim de alt lucru, față de un lucru care, o dată ce-l posedă toți, ne face să simțim lipsa altuia. Așa se întâmplă cu dreptatea și curajul. Dacă

[288] În cazul preferinței absolute, o virtute singură este în sine preferabilă altora mai multe; în cazul preferinței relative, preferăm o virtute asociată cu alta, și anume pe una din ele, de exemplu, virtutea, când e asociată cu distincția socială.

[289] Prudența este inerentă bătrâneții, deși tinerii ar avea nevoie de ea pentru a li se putea încredința posturi de conducere. Tot așa invers: curajul este inerent tinereții, deși bătrânii ar avea nevoie de el pentru a face conducerea mai efectivă. Același lucru despre celelalte virtuți care se deosebesc după vârstă.

117 b toți sunt drepți, ne putem lipsi de curaj. Dar dacă toți sunt curajoși, avem nevoie de dreptate[290].

Mai departe, putem aprecia avantajul lucrurilor din punctul de vedere al distrugerii și pierderii, al nașterii și câștigului, ca și al contrariilor. Așa este preferabil lucrul a cărui distrugere este de evitat mai mult; același lucru, despre pierderea și contrarul lucrurilor. Căci este preferabil lucrul a cărui pierdere sau al cărui contrar este de evitat[291]. În ce privește nașterea și câștigul, lucrurile stau invers. Lucrurile a căror naștere și al căror câștig sunt preferabile sunt ele însele preferabile.

Un alt loc comun susține: ceea ce stă mai aproape de bine, sau ceea ce se aseamănă cu el, este mai bun și deci preferabil. Așa, de exemplu, dreptatea este preferabilă omului drept[292]. La fel este preferabil lucrul care se aseamănă cu un lucru mai bun mai mult decât altul. Astfel, precum spun unii, Aiax ar fi mai bun decât Odiseu, fiindcă se aseamănă mai mult cu Ahile[293]. Se va obiecta împotriva acestei aprecieri că nu este adevărat, fiindcă nimic nu-l oprește pe Aiax să nu se asemene cu Ahile prin ceea ce el are mai bun, și ca Odiseu să fie mai bun fără să se asemene cu Ahile. Trebuie să ținem seama că asemănarea are loc și în laturile ridicole, cum, de exemplu, maimuța se aseamănă cu omul, în timp ce calul nu se aseamănă. Căci maimuța nu este mai frumoasă decât calul, dar se aseamănă cu omul.

Tot așa, dacă din două lucruri, unul se aseamănă cu ceea ce este mai bun și celălalt cu ceea ce este mai rău, ceea ce se aseamănă cu lucrul mai bun trebuie să fie mai bun. Și de data aceasta se ridică obiecția că nimic nu oprește ca un lucru să fie prea puțin asemănător cu lucrul mai bun, iar celălalt lucru să fie foarte asemănător cu lucrul mai puțin bun; cum, de exemplu, Aiax se aseamănă prea puțin cu Ahile și Odiseu foarte mult cu Nestor[294]. Se prea poate ca lucrul asemănător cu mai binele să

---

[290] Prin „toți" aici se înțelege dușmanii și popoarele străine. Dacă toți sunt drepți, dispare orice motiv de discordie și război.

[291] Este de evitat deopotrivă pierderea bogăției ca și sărăcia

[292] Dreptatea este mai aproape de bine, fiindcă ea este o specie a genului bine sau al genului virtuții, în timp ce omul drept este drept numai accidental.

[293] Deși Ahile întrece și pe Odiseu și pe Aiax, acesta din urmă este superior lui Odiseu fiindcă se aseamănă mai mult cu Ahile, și se aseamănă cu el în laturile lui bune.

[294] Ahile este superior lui Nestor, dar Aiax se aseamănă mai puțin cu Ahile, iar Odiseu mai mult cu Nestor; de aceea, superioritatea lui Aiax este întrecută de aceea a lui Odiseu.

se asemene cu el în laturile lui rele, iar lucrul asemănător cu mai răul să se asemene cu el în laturile mai bune; ca, de exemplu, asemănarea dintre cal și măgar sau dintre maimuță și om.

Un alt loc comun: ceea ce este distins e preferabil față de ceea ce este mai puțin distins, iar ceea ce este mai dificil — față de ceea ce este mai ușor, căci noi ținem să avem ceea ce nu se dobândește cu înlesnire. Și ceea ce este propriu este preferabil față de ceea ce este comun[295]. Și tot așa este preferabil ceea ce este expus mai puțin răului, căci este preferabil ceea ce nu are nici o urmare neplăcută față de ceea ce poate avea urmări neplăcute.

Mai departe, dacă un lucru este mai bun decât altul, atunci ceea ce este cel mai bun din primul lucru este preferabil față de ceea ce este cel mai bun din al doilea lucru. De exemplu, dacă omul este mai bun decât calul, omul cel mai bun este preferabil celui mai bun cal. Și dacă cel mai bun din primul lucru este mai bun decât cel mai bun din al doilea lucru, atunci primul este mai bun, în chip absolut, decât celălalt. Dacă, de exemplu, omul cel mai bun este mai bun decât cel mai bun cal, și omul este mai bun, în chip absolut, decât calul.

Tot așa, lucrurile din care se pot împărtăși prietenii sunt preferabile 118 a
lucrurilor pe care vrem să le facem pentru prieteni mai degrabă decât pentru primul om ce ne iese în cale. Așa, de exemplu, este preferabil să lucrăm drept și să facem binele față de simpla aparență de a lucra drept și a face binele. Căci preferăm să facem bine prietenilor, nu să părem că le facem binele, dar când este vorba de primii ce ne ies în cale se întâmplă invers[296].

Și ceea ce aparține prisosului este mai bun decât strictul necesar, iar uneori este preferabil. Căci a trăi bine aparține prisosului, în timp ce a trăi pur și simplu este strictul necesar. Totuși, uneori mai binele nu este și preferabilul. Căci, dacă ceva este mai bine, nu este cu necesitate și preferabil. În adevăr, a face filozofie este mai bine decât a aduna bani, dar pentru cel în mare nevoie filozofia nu este preferabilă față de strictul necesar[297]. Prisosul presupune că avem necesarul și că ne străduim să

[295] Propriu omului este de a învăța, de a se cultiva, în timp ce animalitatea este comună omului cu alte viețuitoare.

[296] Fiindcă este preferabil să facem bine *în realitate*, nu *în aparență* prietenilor mai mult decât primului om ce ne iese în cale, este preferabil să facem binele în realitate decât în aparență.

[297] Este justificarea dictonului *primum vivere, deinde philosophari*.

dobândim altceva frumos. De regulă, poate că necesarul este preferabil, dar prisosul este mai bun.

De asemenea, este preferabil ceea ce nu poate fi înlocuit prin altul față de ceea ce poate fi înlocuit prin altul; de exemplu, dreptatea față de curaj[298]. Din două lucruri să preferăm pe acel care se dispensează de celălalt; de exemplu, puterea fără prudență nu este preferabilă, dar este preferabilă prudența fără putere.

Tot așa, dacă din două lucruri, noi tăgăduim că avem pe unul pentru a părea că avem pe celălalt, este de preferat acel pe care vrem să părem că-l avem; de exemplu, tăgăduim că facem eforturi pentru a părea că suntem înzestrați de natură.

Mai departe, este de preferat ceea ce atrage mai puține învinuiri, în caz că pierderea este regretată; iar ceea ce atrage mai multe învinuiri, în caz că pierderea nu este regretată, este de preferat.

3

<Alte locuri comune despre valoarea accidentului>

Mai departe, dintre lucrurile care aparțin aceleiași specii sunt de preferat acele care posedă calitățile bune ale speciei față de acele care nu le posedă. Dacă amândouă lucrurile le posedă, vom prefera pe acele care le posedă într-un grad mai înalt[299].

De asemenea, dacă un lucru face bun pe posesorul său, iar celălalt lucru nu, este preferabil acel care îl face bun, întocmai cum ceea ce încălzește este mai cald decât ceea ce nu încălzește[300]. Dacă amândouă îl fac bun, este preferabil acel care îl face mai bun într-un grad mai înalt, sau este preferabil acel care face bun ceea ce este mai bun și mai

---

[298] Dreptatea nu poate fi înlocuită prin curaj, dar curajul poate fi înlocuit prin dreptate, fiindcă într-o lume în care domnește dreptatea, curajul cerut de nevoia de a lupta împotriva celor ce atacă nu mai este necesar.

[299] Capitolul 3 continuă să se ocupe de locurile comune ale ierarhiei de preferințe. Cele mai multe locuri comune sunt evidente.

[300] Ceea ce încălzește este, față de ceea ce nu încălzește, nu *mai cald*, ci pur și simplu cald. El este însă *mai bun*.

însemnat; de exemplu, dacă ceva face bun sufletul, iar altceva face bun corpul.

Apoi, trebuie să apreciem valoarea unui lucru după formele derivate din el[301], după întrebuințările lui, după acțiunile și lucrările lui; dar și invers, aceste rezultate după lucrul însuși. Căci lucrul și urmările lui stau în raport reciproc. De exemplu, dacă „în chip drept" este preferabil lui „în chip curajos", și dreptatea este preferabilă curajului. Iar dacă dreptatea este preferabilă curajului, și „în chip drept" este preferabil lui „în chip curajos". Și tot așa în celelalte cazuri.

În afară de acestea, dacă din două lucruri unul este un bine mai mare, 118 b
iar celălalt un bine mai mic, trebuie preferat cel mai mare, sau dacă unul aparține unui al treilea superior este de asemenea mai mare[302]. Tot așa, din două lucruri preferabile unui al treilea, acel care este preferabil într-un grad mai mare este de preferat celui care este preferabil într-un grad mai mic[303]. Mai departe, lucrul a cărui abundență este preferabilă abundenței altui lucru este el însuși de preferat. Astfel, de exemplu, prietenia este preferabilă bogăției, fiindcă abundența prieteniei este preferabilă abundenței bogăției.

De asemenea, lucrul pe care ni-l procurăm singuri este preferabil lucrului pe care ni-l procură alții; de exemplu, prietenii sunt preferabili bogăției[304].

Mai departe, judecând după importanța adaosului, un adaos, spre deosebire de altul, face ca întregul să fie preferat. Dar să nu aplicăm acest loc la cazul în care factorul comun face uz de adaos sau se ajută cu el într-un fel oarecare, în timp ce nu face uz de celălalt și nu se ajută cu el întru nimic. Așa, de exemplu, ferăstrăul și secera sunt asociate cu arta dulgherului. Dar ferăstrăul asociat cu arta dulgherului este preferabil, nu însă în chip absolut[305]. De asemenea, este preferabil lucrul care, adăugat altuia mai puțin bun, îl face mai bun.

---

[301] „Formele derivate" se referă la cuvânt, la „cazuri" (inflexiuni). Este vorba deci de urmările unui lucru, urmări de tot felul: derivări de cuvinte, întrebuințări, efecte.

[302] Știința, care ține de suflet, acesta fiind superior corpului, este preferabilă sănătății corpului.

[303] Dacă știința și arta sunt preferabile ignoranței, iar dacă știința este preferabilă artei, ea va fi preferabilă într-un grad mai mare.

[304] Prietenii ni-i procurăm singuri, bogăția poate fi dobândită prin alții.

[305] Factorul comun aici este arta dulgherului. Locul comun este acesta: asocierea artei dulgherului cu ferăstrăul apare superioară asocierii aceleiași arte cu secera. Dacă asocierea dintre arta dulgherului și ferăstrău este naturală, ferăstrăul este preferabil secerii.

Tot așa vom judeca preferabilul după importanța scăderii. Ceea ce, scăzut din unul și același lucru, îl face pe acesta mai puțin bun trebuie să fie mai bun, deoarece prin scăderea lui lucrul a devenit mai puțin bun[306].

Dacă un lucru este preferabil de dragul lui, iar altul din cauza aparențelor <primul este preferabil>; de exemplu, sănătatea este preferabilă frumuseții. Definiția preferinței din cauza aparențelor este următoarea: lucrul pe care nu ne-am strădui să-l avem dacă nimeni nu ar ști că-l avem. Un lucru este preferabil dacă este preferat și de dragul lui și din cauza aparențelor, față de un alt lucru care este preferat numai pentru unul din cele două motive. Tot ceea ce este mai prețios prin sine însuși este mai bun și preferabil. Trebuie să fie mai prețios în sine ceea ce este preferat de dragul lui, fără să așteptăm de la el vreun avantaj.

Mai departe, trebuie să deosebim în câte sensuri vorbim despre *preferabil* și în ce scopuri este preferabil un lucru: pentru că ne aduce un avantaj, pentru că este un bine sau pentru că ne procură o plăcere? Căci ceea ce promovează toate lucrurile sau cele mai multe dintre ele este preferabil față de ceea ce nu promovează la fel. Dacă două lucruri satisfac același scop, trebuie să vedem care dintre ele îl satisface mai bine; care, de exemplu, este mai plăcut, mai bun, mai avantajos.

De asemenea, ceea ce se face de dragul unui scop mai bun este preferabil; de exemplu, ceea ce se face de dragul virtuții este preferabil față de ceea ce se face de dragul plăcerii.

Tot așa despre lucrurile care trebuie să fie evitate: trebuie să evităm ceea ce împiedică într-un grad mai înalt alegerea lucrurilor meritorii: de exemplu, boala este de evitat mai mult decât urâciunea, căci boala este o piedică mai mare pentru plăcere și virtute.

Mai departe, știm ce este preferabil dacă cercetăm cazul că același lucru este tot atât de preferabil și de evitabil[307]. În adevăr, ceea ce este deopotrivă de preferabil și de evitabil este de preferat într-un grad mai mic decât ceva care este numai preferabil.

---

[306] La această frază trebuie să adăugăm ceva: „ceea ce scăzut din unul și același lucru îl face pe acesta mai puțin bun" (decât îl face un alt lucru scăzut) ...„Dacă din avuție scoatem prudența și o facem astfel mai puțin bună, decât dacă scădem noblețea, atunci prudența este preferabilă noblețeî".

[307] Acestea sunt lucrurile indiferente, nici preferabile, nici evitabile. Acestea sunt preferabile într-un grad mai mic decât cele care sunt numai preferabile.

4

<Locuri comune precedente aplicate fără comparație>

Compararea reciprocă a lucrurilor[308] trebuie făcută așa cum am 119 a
arătat. Aceleași locuri comune sunt însă aplicabile pentru a arăta că un lucru este preferabil sau evitabil ca atare. Pentru aceasta trebuie să eliminăm acel „mai mult" al unuia față de altul. În adevăr, dacă mai prețiosul este preferabil, atunci este preferabil și prețiosul, și dacă mai utilul este preferabil, este preferabil și utilul[309]. Tot așa se întâmplă cu celelalte avantaje care sunt comparate. Căci în unele cazuri, pe baza comparării lucrurilor, spunem că trebuie să alegem pe amândouă sau numai pe unul din lucruri; de exemplu, când spunem că un lucru este *bun de la natură*, iar altul *nu este bun de la natură*. Este evident că ceea ce este bun de la natură merită să fie preferat ca atare[310].

5

<Locurile comune precedente concepute cât mai general>

Locurile comune care se referă la mai mult și la mai puțin trebuie să fie concepute cât mai general[311]. Căci, concepute în așa fel, ele trebuie să se aplice la o sferă mai largă de cazuri. Pe unele din locurile comune precedente le putem concepe universal printr-o mică modificare a expresiei. De exemplu, vom spune: ceea ce are de la natură cutare sau cutare calitate o are mai mult decât ceea ce nu o are de la natură. Dacă

---

[308] Compararea lucrurilor după gradul mai mare sau mai mic al valorii. De acum, Aristotel se ocupă de locurile comune ale valorii lucrurilor, adică ale accidentelor, privite ca atare, fără comparație.

[309] Valoarea rămâne dacă trecem de la comparativ (mai mult sau mai puțin) la pozitiv.

[310] La lucrurile care sunt bune „de la natură", pozitivul este suficient fără compararea gradelor, pentru a spune că un lucru (accident) este preferabil altuia.

[311] Aristotel se străduiește să generalizeze pe cât posibil locurile comune ale accidentului, îndeosebi ale comparației sub raportul „mai multului" sau „mai puținului". Generalizarea se realizează, cum spune el însuși mai jos, printr-o mică modificare a expresiei. Astfel, ceea ce s-a constatat la unele cazuri poate fi aplicat la mai multe.

un lucru face, iar un altul nu face ca un subiect [sau ceea ce-i aparține] să aibă cutare sau cutare calitate, atunci lucrul care face aceasta este într-un grad mai înalt de *cutare* calitate decât cel care nu face aceasta. Dar dacă amândouă o fac, cel care o face mai mult are mai mult cutare calitate.

Mai departe, dacă un lucru posedă cutare calitate mai mult și un altul o posedă mai puțin decât un al treilea cu aceeași calitate, evident că primul posedă mai mult cutare calitate. Tot așa, procedând prin adaos, vedem dacă un lucru, adăugat unuia și aceluiași obiect, face ca acesta să aibă cutare calitate mai mult decât face adaosul altui lucru, sau dacă adăugat unuia și aceluiași obiect care posedă mai puțin cutare calitate, îl face să posede mai mult cutare calitate. La fel se întâmplă cu scăderea: dacă prin scăderea unei părți, restul posedă mai puțin cutare calitate, partea este ea însăși mai mult cutare lucru. De asemenea, lucrurile care sunt mai puțin amestecate cu contrarii lor[312] posedă mai mult cutare calități; de exemplu, este mai alb ceea ce este amestecat mai puțin cu negru[313].

Apoi, în afară de locurile comune cercetate mai sus, citățm acum pe acela, potrivit căruia definiția proprie a unui lucru se realizează mai deplin. Dacă, de exemplu, definiția albului este: *culoarea care face vederea să fie distinctă*[314], atunci este mai albă culoarea care face distinctă vederea.

6

<Locurile comune precedente despre probleme particulare>

Dacă problema este formulată particular, nu general, locurile comune universale cercetate mai sus, fie că stabilesc, fie că resping o

[312] În timp ce aproape toate generalizările precedente se referă la cartea a III-a, unde se vorbește de „mai mult" și „mai puțin", acest exemplu se referă la cartea a II-a, 117 a.

[313] Albul este cel mai potrivit pentru deosebirea lucrurilor, în timp ce negrul confundă lucrurile, le șterge contururile și limitele. Albul este culoarea „diacritică", a deosebirii.

[314] χρῶμα διακριτικὸν ὄψεως.

teză, pot fi toate întrebuințate[315]. Căci, dacă respingem sau stabilim o teză universal, prin aceasta o dovedim și particular. Dacă ceva aparține tuturor cazurilor, aparține și unora din ele, iar dacă nu aparține nici unuia, nu aparține nici unora.

Cele mai utilizabile și mai cuprinzătoare locuri comune sunt acele care sunt scoase din temeni opuși, înrudiți și derivați[316]. Dacă este probabilă aprecierea: orice plăcere este un bine, iar orice neplăcere un rău, este tot așa de probabilă aprecierea: unele plăceri sunt un bine, iar 119 b
unele neplăceri sunt un rău[317]. Tot așa dacă un organ senzorial nu este o capacitate, nici lipsa unui organ senzorial nu este o incapacitate[318]. Și dacă vreun obiect de opinie este obiect de știință, și vreo opinie este știință[319]. De asemenea, dacă vreo nedreptate este un bine, atunci și vreo dreptate este un rău. Tot așa, dacă ceva săvârșit în chip drept este un rău, atunci și ceva săvârșit în chip nedrept este un bine[320]. Și dacă vreun lucru plăcut este evitabil, atunci și vreo plăcere este evitabilă. După aceeași regulă, dacă vreun lucru plăcut este util, atunci și vreo plăcere trebuie să fie utilă.

Tot așa se întâmplă cu ceea ce cauzează distrugerea, ca și cu nașterile și distrugerile[321]. În adevăr, dacă ceea ce cauzează distrugerea unei plăceri sau a unei științe este un bine, atunci și plăcerea sau știința va face parte din rele. De asemenea, dacă vreo distrugere a științei face parte din bunuri și vreo naștere a științei face parte din rele, atunci și vreo știință face parte din rele. Dacă, de exemplu, uitarea faptelor urâte săvârșite face parte din bunuri, iar amintirea lor face parte din rele, atunci

---

[315] Toate locurile comune de până acum se aplicau la propoziții universale. Este evident că ele pot fi aplicate și la propozițiile particulare fie pentru stabilirea, fie pentru respingerea unei teze. Notăm că respingerea unei teze nu se face necesar printr-o negație, ci și printr-o afirmație; și tot așa stabilirea poate recurge la o negație.

[316] Locurile comune cele mai cuprinzătoare, adică acele care îmbrățișează problemele universale și particulare, sunt acele despre termenii opuși din cele patru specii de opoziție, înrudiți (coordonați) și derivați.

[317] Dovadă dialectică prin opoziție contrară.

[318] Dovadă dialectică prin opoziție privativă.

[319] Dovadă dialectică prin opoziția relativilor. Exemplul se referă numai la propoziția particulară, care presupune însă pe cea universală.

[320] Amândouă exemplele se referă la opoziția contrară.

[321] Vezi aici cartea a II-a, capitolul 9, unde Aristotel se ocupă de locurile comune scoase din nașterea și distrugerea lucrurilor.

cunoașterea faptelor urâte trebuie să facă parte din rele. Și tot așa mai departe. Căci, în toate aceste cazuri, probabilitatea[322] raționamentului este aceeași.

Mai departe, putem lua ca bază de discuție „mai multul", „mai puținul" și „egalul"[323]. În adevăr, dacă vreunul din lucrurile care depind de un alt gen posedă cutare calitate mai mult decât lucrurile care depind de genul în discuție, în timp ce nici un lucru care aparține celuilalt gen nu posedă acea calitate, atunci lucrul care depinde de genul în discuție nu va poseda cutare calitate[324]. De exemplu, dacă o știință este un bine mai mult decât o plăcere, dar nici o știință nu este un bine, atunci nici plăcerea nu va fi un bine. Tot așa putem discuta plecând de la „egal" și de la „mai puțin", pentru a respinge sau a stabili o teză, cu deosebirea că pe baza „egalului" putem totodată să respingem și să stabilim o teză, în timp ce pe baza „mai puținului" putem numai stabili, nu și respinge. Dacă, de exemplu, o facultate este un bine deopotrivă cu știința și dacă vreo facultate este un bine, și știința va fi un bine; dimpotrivă, dacă nici o facultate nu este un bine, nu este nici știința. Dar, dacă o facultate este un bine mai puțin decât știința, și dacă o facultate este un bine, atunci și știința este un bine; dimpotrivă, dacă nici o facultate nu este un bine, nu urmează cu necesitate că nici o știință nu este un bine. Deci este evident că pe baza „mai puținului" nu putem decât stabili o teză.

Putem respinge o teză nu numai pe baza altui gen, ci și pe baza aceluiași gen, dacă scoatem din el specia care posedă cutare calitate în gradul cel mai înalt. Așa, bunăoară, dacă s-a admis că o știință este un bine și dacă apoi s-a arătat că prudența nu este un bine, nici o altă știință nu poate fi un bine, fiindcă specia care părea că este cel mai mult un bine nu este în realitate[325].

Mai departe, putem conchide pe baza unei ipoteze[326], postulând că, dacă ceva aparține sau nu aparține unui singur caz, el va aparține sau nu

---

[322] Dialectica, în accepția aristotelică, se mulțumește și cu probabilul.

[323] Locurile comune despre plus, minus și egal au fost cercetate în cartea a II-a, cap. 10. Aici sunt aplicate la problemele particulare.

[324] Formula sună obscur. Exemplul ce urmează lămurește acest loc comun. Se compară sub raportul „mai multului" știința și plăcerea, calitatea comună fiind binele.

[325] Prudența (φρόνησις) este considerată ca o specie a științei și încă specia care posedă calitatea în gradul cel mai înalt. Pacius observă că în *Etica Nicomahică*, cartea a VI-a, cap. 8 (1141 b), Aristotel deosebește știința și prudența.

[326] „Pe baza unei ipoteze" (ἐξ ὑποθέσεως) are la Aristotel, cum se știe din *Analitica primă*, înțelesul că raționamentul pornește de la o concesie a interlocutorului.

va aparține în aceeași măsură tuturor cazurilor. Așa, de exemplu, dacă sufletul omului este nemuritor, atunci și celelalte suflete sunt nemuritoare, dar dacă el nu este nemuritor, atunci nici celelalte nu sunt. Deci dacă s-a admis că ceva aparține unor cazuri, trebuie să arătăm că nu aparține unora, căci, pe baza ipotezei, urmează că nu aparține nici unui caz. Dacă însă s-a admis că ceva nu aparține unor cazuri, trebuie să arătăm 120 a
că el aparține unora, căci în chipul acesta va urma că el aparține tuturor cazurilor. Este evident că cine pleacă de la această ipoteză face universală o problemă formulată particular, căci el postulează că cine admite particularul admite și universalul, întrucât cere să se conceadă că ceea ce aparține unora aparține în aceeași măsură tuturor.

Dacă problema este nedefinită[327], o putem respinge numai într-un singur fel, când, de exemplu, întrebătorul a spus că plăcerea este un bine sau că nu este un bine, fără nici o altă precizare. Căci, dacă el a susținut că unele plăceri sunt un bine, trebuie să arătăm universal că nici o plăcere nu este un bine, în cazul că vrem să respingem teza. Tot așa, dacă el a susținut că unele plăceri nu sunt un bine, trebuie să arătăm universal că orice plăcere este un bine; altminteri propoziția nu poate fi respinsă[328]. Dar dacă arătăm că unele plăceri nu sunt un bine sau că sunt un bine, teza nu a fost încă respinsă. Este evident deci că putem respinge[329] numai într-un singur fel, dar putem stabili în două feluri. Fie că arătăm universal, fie că arătăm particular că plăcerea este un bine, propoziția este stabilită. Tot așa, dacă vrem să arătăm că unele plăceri nu sunt un bine, vom dovedi în două feluri, și universal și particular, că unele plăceri nu sunt un bine, dovedind fie că nici o plăcere nu este un bine, fie că unele plăceri nu sunt un bine.

Dacă, pe de altă parte, teza este definită[330], o putem respinge în două feluri, după cum se susține: sau că unor plăceri le aparține atributul de a fi un bine, sau că unor plăceri nu le aparține același atribut. Căci fie că se arată că orice plăcere este un bine, fie că se arată că nici o plăcere nu este un bine, teza a fost respinsă. Dar dacă întrebătorul a susținut că numai o plăcere este un bine, teza poate fi respinsă în trei

[327] Problema nedefinită este judecata nedefinită, adică judecata care nu este cantificată (nici universală, nici particulară). Aristotel o consideră problemă particulară, de exemplu, „plăcerea este un bine".

[328] Propozițiile subcontrare pot fi amândouă adevărate.

[329] Se subînțelege: o propoziție nedefinită.

[330] Propoziția este cantificată particular.

feluri, după cum se arată că orice plăcere, că nici o plăcere, că mai mult decât o plăcere este un bine. Vom fi respins astfel teza în trei feluri. Dacă însă teza a fost definită mai de aproape, bunăoară, că prudența este, prin virtuți, singura știință, ea poate fi respinsă în patru feluri. În adevăr, teza va fi respinsă, după cum arătam că orice virtute este știință sau că nici una nu este știință, sau că o altă virtute, de exemplu, dreptatea este știință, sau că prudența nu este o știință[331].

Este util aici[332], ca și în problemele generale, să ne preocupăm de cazurile individuale, cărora le aparține sau nu le aparține un atribut. Mai departe, să dăm atenție genurilor, pe care le vom diviza în specii până ce vom ajunge la cele care nu mai sunt divizibile, cum am arătat mai sus[333]. Căci, dacă atributul respectiv pare că aparține tuturor cazurilor sau că nu aparține nici unuia, trebuie, după ce am adus câteva cazuri în favoarea unei teze, să cerem ca respondentul sau să admită teza universal sau să citeze cazuri contrare. Mai departe, ori de câte ori accidentul poate fi deosebit după specii sau numeric, trebuie să vedem dacă nici una din aceste deosebiri nu-i aparține[334]. Așa de exemplu,
120 b examinând dacă timpul se mișcă sau este o mișcare, enumerăm diferitele specii de mișcare. Căci, dacă nici una din speciile mișcării nu aparține timpului, este evident că el nu se mișcă și nici nu este mișcare. Tot așa, pentru a sprijini teza că sufletul nu este un număr[335], trebuie să deosebim la număr atributele sale, spunând că numărul este cu soț sau fără soț. Căci, dacă sufletul nu este nici cu soț, nici fără soț, este de la sine înțeles că nu este un număr.

Așadar, în ce privește accidentul, vom argumenta recurgând la aceste mijloace și procedând[336] în acest fel.

---

[331] Aristotel repetă că prudența este nu numai o știință, ci știința cea mai înaltă.

[332] La problemele particulare, cum s-a făcut la problemele generale în cartea a II-a, 2, 109 b. La problemele generale stabilirea sau respingerea tezei s-a făcut considerând cazurile individuale. Tot așa se va proceda pentru stabilirea sau respingerea problemelor particulare.

[333] Cartea a II-a, 2, 109 b.

[334] Trebuie să căutăm speciile nu numai ale subiectului, ci și ale predicatului, adică ale accidentului.

[335] Teza platonicianului Xenocrate: sufletul este număr în mișcare.

[336] S-a tradus prin *procedând* termenul de ἐπιχειρητόν al cărui sens este ambiguu. Termenul înseamnă nu numai a ataca pentru a respinge, ci orice fel de atac, de procedare pentru a atinge un scop teoretic. ἐπιχείρημα este silogismul dialectic, cum vom vedea în cartea a VIII-a, 11, 162 a. În logica formală tradițională *epicherema* (= atac) are sensul de silogism dezvoltat, contrar entimemei, care este un silogism condensat. Dezvoltarea constă în aceea că cel puțin una din premise este însoțită de o demonstrație.

CARTEA A IV-A

<Locurile comune ale genului>

1

<Diferite locuri comune>

După cele arătate, vom cerceta locurile comune privitoare la gen și la propriu. Ele sunt baza pentru locurile comune întrebuințate în definiții. Totuși ele au fost rareori cercetate de dialecticieni[337].

Dacă respondentul a fixat genul unui lucru, trebuie să fim atenți, în primul rând, asupra lucrurilor care cad sub același gen și să vedem dacă nu cumva există vreun lucru căruia nu-i este atribuit genul, precum am procedat la accidente[338]. Dacă, de exemplu, genul plăcerii este

---

[337] Cartea a IV-a are ca subiect locurile comune ale genului. Locurile comune ale propriului sunt cercetate în cartea a V-a. Genul este parte integrantă din definiție și de aceea cartea de față pregătește cercetarea definiției din cartea a VI-a și parte din a VII a. Toate aceste cărți (IV–VII) fac parte și din *Analitici*, din „logica formală" și se constată astfel cât de asociate sunt *Dialectica* (*Topica*) și *Analitica*. Propoziția că au fost „rareori cercetate de dialecticieni" subliniază că dialectica s-a ocupat mai ales de accidente. De aceea și Aristotel a examinat mai întâi locurile comune ale accidentului.

[338] Cartea a II-a, cap. 2, 109 b.

binele, să vedem dacă nu există totuși vreo plăcere care să nu fie un bine. Dacă așa stă cazul, este evident că binele nu este genul plăcerii, căci genul este atribuit tuturor lucrurilor care cad sub aceeași specie.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă genul este atribuit subiectului accidental, nu esențial, precum despre zăpadă spunem că este albă și despre suflet că se mișcă prin sine însuși. Zăpada nu este prin esența ei albă, de aceea albul nu este genul zăpezii, și tot așa sufletul nu este prin esența sa mobil, ci el se mișcă accidental, întocmai cum pentru animal este accidental adeseori de a merge sau de a nu merge[339]. Pe lângă acestea, a fi mobil" exprimă nu esența, ci acțiunea sau pasiunea unui lucru. Constatarea aceasta este valabilă și pentru alb, căci albul nu exprimă esența zăpezii, ci o calitate a ei. Urmează că nici unul din acești termeni nu aparține esențial subiectului lor.

Îndeosebi, trebuie să ținem seama de definiția accidentului, pentru a vedea dacă ea se potrivește genului respectiv, ca în exemplele de mai sus. În adevăr, ceva poate să se miște singur, dar poate să nu se miște singur, iar ceva poate să fie alb, dar poate să nu fie alb. De aceea nici unul dintre cele două atribute nu este gen, ci accident, căci am denumit accident ceea ce poate să aparțină sau să nu aparțină unui subiect[340].

Mai departe, este de văzut dacă genul și specia nu se află în aceeași diviziune[341], ci mai degrabă unul este o substanță, iar cealaltă o calitate, sau unul este un relativ, iar cealaltă o calitate, cum, de exemplu, zăpada și lebăda sunt substanțe, în timp ce albul nu este o substanță, ci o calitate[342]. De aceea albul nu poate fi genul zăpezii sau al lebedei. De
121 a asemenea, știința este un relativ, dar binele și frumosul sunt o calitate. De aceea binele sau frumosul nu poate fi genul științei, întrucât genurile relativului trebuie să fie și ele relative, ca, de exemplu, în cazul dublului:

---

[339] Precum albul nu este genul esențial al zăpezii, tot așa automișcarea nu aparține esențial sufletului — amândouă concepții platonice. Așadar, vom cerceta cu toată grija dacă pretinsul gen este cu adevărat genul pe care îl căutăm.

[340] Dacă formulăm definiția unui accident, constatăm că el nu poate fi gen. Genul aparține necesar lucrului, în timp ce accidentul prin definiție este contingent, adică poate să aparțină și să nu aparțină unui lucru.

[341] În aceeași categorie. Nu se poate ca genul și specia să aparțină la două categorii diferite.

[342] Genul unei substanțe este tot o substanță, o „substanță a doua", de al doilea grad, nu o calitate, un relativ. Tot așa genul calității trebuie să fie tot o calitate, de exemplu, albul și culoarea și așa mai departe.

multiplul, ca gen al dublului, este el însuși un relativ. La drept vorbind, genul trebuie să cadă în aceeași diviziune ca și specia. Dacă specia este o substanță, și genul trebuie să fie o substanță, și dacă specia este o calitate, și genul trebuie să fie o calitate; așa, de exemplu, dacă albul este o calitate, și culoarea trebuie să fie, și așa mai departe.

Apoi, este de văzut dacă este necesar sau este posibil ca genul să participe la lucrurile care îi aparțin[343]. *A participa* înseamnă: a admite definiția termenului la care un lucru participă. Este evident deci că speciile participă la genuri, dar genurile nu participă la specii, căci specia admite definiția genului, dar genul nu admite pe aceea a speciei[344]. Prin urmare, trebuie să vedem dacă un anumit gen participă sau poate participa la o specie; de exemplu, dacă admițând că ceva este genul ființei și unului, urmează că genul participă la specii. Căci ființa și unul, deci și definiția lor, sunt enunțate despre toate lucrurile[345].

Mai departe, este de văzut dacă o specie dată este enunțată ca adevărată despre ceva, în timp ce genul nu este enunțat ca adevărat; de exemplu, dacă ființa sau cognoscibilul au fost afirmate ca gen a ceea ce este obiect de opinie. În adevăr, neființa a fost afirmată ca gen a ceea ce este obiect de opinie, căci multe lucruri care nu ființează pot fi obiecte de opinie. Dar este evident că ființa și cognoscibilul nu pot fi enunțate despre neființă. Prin urmare, ființa și cognoscibilul nu sunt genul a ceea ce este obiect de opinie[346]. Căci lucrurilor cărora le aparține specia trebuie să le aparțină și genul.

Tot așa este de văzut dacă ceea ce trebuie să aparțină unui gen poate să nu aparțină nici uneia din speciile lui. Nu se poate însă ca ceea ce nu aparține nici uneia din specii să aparțină totuși genului, afară numai dacă nu este vorba de vreuna din speciile rezultate din prima diviziune[347]

---

[343] Adică la specii, cum se va preciza mai jos.

[344] Specia participă la gen („omul este un animal"), dar genul nu participă la specii („animalul nu este un om").

[345] „Unul" și „ființa" nu cad sub un gen, fiindcă nu există un gen superior lor, ci ele sunt genuri supreme care aparțin oricărui lucru, sunt adică termeni „transcendentali", în sensul scolastic de valabili despre orice lucru.

[346] Ființa și cognoscibilul („a fi obiect de știință") nu pot fi genul opiniei. Căci opinia se raportă și la ființă și la neființă, deci nu numai la ființă ca știința; deci despre opinie se afirmă și ființa și neființa.

[347] Speciile rezultate din cea dintâi divizare a genului, fiecare specie putând fi subdivizată. Speciile primei diviziuni participă numai la gen, celelalte subdiviziuni participă și la speciile intermediare între ele și gen.

— acestea participă numai la gen. Dacă s-a afirmat mișcarea ca genul plăcerii, trebuie să vedem dacă plăcerea nu este nici o deplasare, nici o alterare, nici vreo alta din speciile date de mișcare. În acest caz, este evident că nu poate participa la nici una din specii și deci nici la gen, fiindcă ceea ce participă la un gen trebuie să participe la vreuna din specii. Prin urmare, plăcerea nu poate fi o specie de mișcare, și deci nu poate fi atribuită nici uneia din mișcările individuale ale vreunei specii. Căci individualul participă și el la gen și la specie. Astfel omul individual participă la om și la animal.

121 b Mai departe, este de văzut dacă termenul care trebuie să aparțină unui gen are o sferă mai largă decât genul[348], cum, de exemplu, ceea ce poate fi obiect de opinie are o sferă mai largă decât ființa. În adevăr, obiect de opinie poate fi deopotrivă ființa și neființa, și astfel ceea ce este obiect de opinie nu poate fi o specie a ființei, întrucât sfera genului este totdeauna mai largă decât aceea a speciei.

De asemenea, este de văzut dacă specia și genul au aceeași sferă; de exemplu, dacă din două predicate valabile pentru toate lucrurile, cum sunt ființa și unul, acesta este considerat ca specie, celălalt ca gen. Dar ființa și unul se aplică tuturor lucrurilor, așa încât nici unul nu este genul celuilalt, deoarece ele au aceeași sferă[349]. Același lucru este adevărat dacă afirmăm că primul și principiul sunt unul genul celuilalt. Căci principiul este primul și primul este principiul, așa încât sau cele două nume sunt unul și același lucru, sau nici unul nu este genul celuilalt. Regula generală pentru toate aceste cazuri este că genul are o sferă mai largă decât specia și diferența. În adevăr și diferența are o sferă mai mică decât genul[350].

---

[348] Specia nu poate avea o sferă mai largă decât genul, de aceea — cum am văzut în exemplul de mai sus — ființa nu este genul opiniei, fiindcă opinia este genul ființatului și neființatului.

[349] O convingere fundamentală a lui Aristotel este că așa-numiții „termeni transcendentali" nu pot fi unii față de alții ca speciile față de gen, ci toți sunt genuri ireductibile, deopotrivă de universale (unul, ființa, adevărat, bun). „Transcendentalii" sunt „predicate valabile pentru toate lucrurile".

[350] Aristotel formulează o regulă generală: genul are o sferă mai largă decât specia și diferența, căci diferența este aceea care, adăugată genului, produce specia. Este de văzut dacă regula aceasta este totdeauna valabilă, de exemplu, dacă bărbat și femeie, ca specii ale omului, se aplică și la alte animale.

Este de văzut, de asemenea, dacă, la lucrurile care nu sunt diferite specific, genul atribuit lor nu este sau nu pare că este valabil pentru vreunul din ele, sau, în cazul că vrem să fim afirmativi, dacă este valabil pentru vreunul. Căci genul este unul și același pentru toate lucrurile care nu se deosebesc specific. De aceea, dacă s-a dovedit că este genul unuia din lucruri, este evident că este genul tuturor, iar dacă s-a dovedit că nu este genul unuia, evident că nu este al nici unuia. Așa, de exemplu, dacă cineva, după ce a admis „liniile insecabile", ar susține că genul lor este „indivizibil". Căci liniile care permit diviziunea nu au acest gen, deoarece aceste linii nu se deosebesc specific de celelalte nedivizibile. În adevăr, toate liniile drepte nu se deosebesc specific unele de altele[351].

2

<Alte locuri comune privitoare la gen și la specie>

Trebuie să luăm seama dacă specia dată nu aparține altui gen, care nici nu cuprinde genul dat, nici nu-i este subordonat; de exemplu, dacă s-a afirmat că știința este genul dreptății. Căci, în cazul de față, genul dreptății este virtutea, și nici unul dintre cele două genuri nu cuprinde pe celălalt. Așadar, știința nu poate fi genul dreptății[352]. Căci ori de câte ori o specie este subordonată la două genuri, se pare că unul este cuprins în celălalt. Totuși, acest principiu ne pune uneori în încurcătură: unii[353] consideră prudența ca o virtute și totodată ca o știință, fără ca vreunul din cele două genuri să fie cuprins în celălalt. Desigur, nu toată lumea admite că prudența este o știință. Dar, chiar dacă s-ar recunoaște ca adevărată această propoziție[354], se pare că este necesar cel puțin ca

[351] Genul „liniilor insecabile" nu este „indivizibilul" sau „insecabilul", fiindcă liniile insecabile, ca și cele secabile (divizibile), aparțin deopotrivă genului „linie".

[352] Continuând cercetarea locurilor comune privitoare la gen, capitolul 2 începe prin a aplica o convingere fundamentală a lui Aristotel, anume că nici o specie nu poate să aparțină la două genuri diferite, nesubordonate unul altuia. Dreptatea nu poate avea ca gen și știința, fiindcă genul ei recunoscut de morală este virtutea.

[353] Este oare o aluzie la Platon sau la Socrate? Însuși Aristotel în *Etica Nicomahică* pare să admită că prudența este o știință.

[354] Propoziția că prudența (φρόνησις) este o știință.

genurile aceluiași lucru să fie subordonate unul altuia sau ca amândouă să fie subordonate unui aceluiași gen, așa cum se întâmplă cu virtutea și știința. Ele se subordonează aceluiași gen, căci fiecare dintre ele este o stare și o dispoziție[355]. Așadar, trebuie să luăm seama dacă nici unul din aceste două raporturi nu revine genului dat. Căci, dacă genurile nici
122 a nu sunt subordonate unul altuia, nici nu sunt amândouă subordonate aceluiași gen, atunci genul luat nu este adevăratul gen.

Trebuie, de asemenea, să observăm și genul genului dat și tot așa mai departe, mergând spe genul cel mai înalt, pentru ca să vedem dacă toate pot fi enunțate despre specie și dacă îi sunt atribuite esențial. Căci toate genurile superioare trebuie să fie atribuite esențial speciei. Dacă într-un loc nu se întâlnește acest acord, este evident că genul dat nu este cel real.

[De asemenea, este de văzut dacă însuși genul dat sau unul din genurile superioare participă la specie. Căci genul superior nu participă la nici unul inferior][356].

Cel care respinge o teză trebuie să aplice această regulă în felul arătat, iar cel care stabilește teza, dacă i se admite că genul dat aparține speciei, și totuși există îndoială că îi aparține cu adevărat, este de ajuns să arate că unul din genurile superioare îi aparține esențial speciei. Căci, dacă unul dintre ei îi este atribuit, vor fi atribuite esențial speciei toate genurile superioare și inferioare, care sunt enunțate despre ea, așa încât și genul enunțat despre ea trebuie să-i fie atribuit esențial. Dar faptul că, dacă unul din genuri, fiindu-i atribuit, toate celelalte, o dată enunțate, îi sunt de asemenea atribuite esențial, trebuie să fie constatat pe calea inducției[357].

---

[355] Pentru ca o specie să participe la două genuri, este nevoie ca cele două genuri să fie subordonate unul altuia sau să fie amândouă subordonate unui al treilea, ceea ce se întâmplă în exemplul dat: știința și virtutea se subordonează genului de stare (ἕξις = *habitus*) sau dispoziției (διάθεσις). Este însă de văzut dacă Aristotel respectă, în această subordonare, principiul ca specia și genul să aparțină aceleiași categorii. Aristotel consideră starea și dispoziția, și calități (*Categorii*, cap. 8) și relații (*Categorii*, cap. 7). S-ar putea ca, sub forma de calități, să îmbrățișeze virtutea, dar nu și știința, care este un relativ al obiectului știut.

[356] Nu participă, fiindcă are o sferă mai largă.

[357] Metoda inducției este metoda principală a dialecticii, fiindcă locurile comune sunt dovedite mai mult prin cercetarea cazurilor particulare, prin exemple.

Dacă însă respondentul se îndoiește în chip absolut că genul desemnat îi aparține speciei, nu este de ajuns dovada că unul din genurile superioare este atribuit speciei. Astfel, bunăoară, dacă s-a hotărât ca gen al mersului deplasarea[358], nu este de ajuns, pentru a dovedi această enunțare, de a arăta că mersul este o mișcare, deoarece există și alte mișcări, ci trebuie să se arate și că mersul nu aparține la nici una din mișcările dobândite prin diviziune, în afară de deplasare. Căci ceea ce participă la gen trebuie să aparțină la una dintre speciile dobândite prin prima diviziune[359] a genului. Prin urmare, dacă mersul nu participă nici la creștere, nici la scădere, nici la celelalte specii ale mișcării, este de la sine înțeles că trebuie să participe la deplasare, și astfel deplasarea trebuie să fie genul mersului.

Tot așa, este de văzut la lucrurile unde specia dată este enunțată ca gen[360], dacă genul desemnat, ca și genurile superioare, sunt atribuite esențial lucrurilor despre care a fost enunțată specia. Dacă într-un loc oarecare nu se potrivește această atribuire, evident că genul desemnat nu este cel adevărat. În adevăr, dacă el ar fi genul, atunci toate genurile superioare și el însuși vor fi enunțate esențial despre lucrurile cărora li se atribuie esențial specia. Această regulă este aplicabilă la respingerea tezei, dacă genul nu este atribuit esențial lucrurilor despre care este enunțată și specia[361]. Ea este aplicabilă și la susținerea tezei, dacă genul 122 b
este atribuit esențial[362]. Căci, în acest caz, urmarea va fi că despre același subiect vor fi enunțate esențial genul și specia, ceea ce înseamnă că

[358] Mersul (βάδιστς), deplasare (φορά). Despre speciile mișcării să se vadă *Categorii*, cap. 14.

[359] Subdiviziunile cele mai apropiate de gen.

[360] Adică specia nu numai că aparține unui gen, ci ea însăși este gen pentru subdiviziunile ei. În acest caz genul superior genului dat trebuie să aparțină și subdiviziunilor speciei care a devenit ea însăși gen. Pacius, comentator din epoca Renașterii, a formulat următoarea regulă: când un prim termen este genul unui al doilea, toate genurile celui dintâi termen sunt atribuite esențial tuturor speciilor celui de-al doilea. De exemplu, dacă viețuitoare este luat ca genul animalului, atunci corp, substanță, care sunt genurile superioare viețuitoarei, sunt atribuite esențial omului, calului, leului, care sunt speciile animalului.

[361] Dacă genul genului nu este atribuit și speciilor, genul va fi respins. Dacă starea *(habitus)*, care este genul științei, nu este atribuită și speciilor virtuții (dreptății, curajului, comportării), atunci nu putem atribui virtuții genul științei.

[362] Dacă viețuitoare este genul superior animalului, și dacă viețuitoare și animal sunt valabile pentru specii (om, cal, leu etc.), atunci genul desemnat în teză este stabilit.

același subiect stă sub două genuri. De aceea cele două genuri trebuie să se subordoneze unul altuia. Așadar, dacă s-a dovedit că genul voit de noi nu stă sub specie, este evident că specia va sta sub gen, și prin aceasta s-a făcut dovada că acesta este genul.

Tot așa este de văzut dacă noțiunile[363] genurilor se potrivesc totodată speciei și lucrurilor care participă la specie. Căci noțiunile genurilor trebuie să fie enunțate despre specie și despre lucrurile care participă la ea. Dacă deci într-un loc oarecare nu există potrivire, este evident că genul desemnat nu este cel real.

De asemenea, este de văzut dacă respondentul a considerat diferența drept gen; de exemplu, dacă a făcut din nemuritor genul Zeului[364]. Căci nemuritor este diferența ființei vii, deoarece printre ființele vii unele sunt muritoare și altele nemuritoare. Este evident că în acest caz s-a comis o eroare, deoarece diferența nu poate fi gen pentru nici un lucru. Că acesta este adevărul, se înțelege de la sine. Căci diferența nici unui lucru nu exprimă esența, ci mai degrabă o calitate, ca „mergând" și „pe două picioare".

Mai departe, este de văzut dacă respondentul a primit diferența în gen[365]; de exemplu, neperechea în număr. Căci nepereche este o diferență a numărului, nu o specie. De asemenea, se pare că diferența nu participă la gen, căci ceea ce participă la gen este sau specie sau individ, în timp ce diferența nu este nici specie, nici individ. Prin urmare, este evident că diferența nu participă la gen. De aceea, nepereche nu poate fi o specie, ci o diferență, ca atare ea nu participă la gen.

Mai departe, este de văzut dacă respondentul a primit genul în specie[366], luând, de exemplu, contactul drept continuitate[367] sau

---

[363] Noțiunile sau definițiile (λόγοι). Aristotel aplică același termen pentru noțiune și definiție. Dacă genul primului termen se aplică și celui de-al doilea, tot așa se va întâmpla cu definiția termenilor.

[364] Diferența (ἡ διαφορά) nu este niciodată gen, fiindcă ea nu exprimă o notă esențială, ci o calitate, de exemplu, neperechea nu este numărul, ci o diferență (calitate) a lui. Dacă diferența nu este nici gen, nici specie, ea contribuie, adăugată genului, la producerea speciei.

[365] Diferența transformată în specie.

[366] Genul nu este în specie, adică nu este subordonat speciei, așa cum specia este subordonată genului.

[367] Contiguitatea, contactul (τὸ ἐχόμενον) este genul continuității (τὸ συνεχές), nu invers.

amestecul drept contopire[368], sau ca Platon definiția schimbării locale drept deplasare[369]. În adevăr, nu este necesar ca contiguitatea să fie continuitate, ci, mai degrabă invers, ca continuitatea să fie contiguitate. Căci nu tot ce este în contact este continuu, dar tot ce este continuu este în contact[370]. Tot așa în celelalte cazuri. Nu orice amestec este contopire (căci amestecul materiilor uscate nu este contopire), și nu orice schimbare locală este deplasare. Așa, de exemplu, mersul nu este o deplasare. Căci deplasare se spune de obicei despre lucrurile care își schimbă locul în mod mecanic, în felul lucrurilor neînsuflețite. În cazurile citate specia are o sferă mai largă decât genul, în timp ce ar trebui să fie invers.

De asemenea, este de văzut dacă respondentul nu a primit diferența în specie, făcând, de exemplu, pe nemuritor totuna cu Zeul[371]. În acest caz, ar urma cu necesitate ca specia să aibă o sferă [egală sau] superioară diferenței. Aceasta nu se poate. Căci totdeauna diferența are o sferă egală cu superioară speciei. Mai departe, este de văzut dacă respondentul a 123 a
primit genul în diferență, susținând, bunăoară, că culoarea este esențial o concentrare a vederii sau că numărul este nepereche[372].

Tot așa este de văzut dacă respondentul a luat genul drept diferență. Căci se poate întâmpla să formulăm propoziții de felul acesta: amestecul este diferența contopirii sau schimbarea de loc este diferența deplasării. Toate aceste cazuri trebuie să fie apreciate după aceleași

---

[368] Tot așa amestecul (μῖξις) este genul contopirii (κρᾶσις), care este amestecul lichidelor. Termenul de κρᾶσις va lua un sens universal în cosmologia stoică.

[369] Aristotel face rezerve față de definiția schimbărilor locale (ἡ κατὰ τόπον μεταβολή) ca deplasare (φορά) admisă de Platon în *Theaitetos* 181 d. Dar Aristotel însuși nu este străin de această definiție (*Fizica* V, 2, 226 a).

[370] Deci contiguitatea are o sferă mai mare decât continuitatea. Urmează precizarea raportului de gen și sferă și la celelalte două exemple: a) amestec–contopire; b) schimbare locală–deplasare. Mersul nu este o deplasare, o mișcare mecanică.

[371] „A primi diferența în specie" înseamnă a face din diferență o specie, iar din specie genul diferenței, întocmai cum mai sus „se primea diferența în gen", adică se făcea din diferență o specie. Astfel se face din *nemuritor*, care este o diferență a *Zeului*, o specie a genului *Zeu*. Aceasta nu se poate. O diferență făcută specie și o specie făcută gen sunt o imposibilitate. Căci nu specia are o sferă superioară sau egală diferenței, ci diferența are o sferă superioară sau cel mult egală sferei speciei.

[372] Diferența are o sferă mai mică decât genul căruia îi aparține. Dacă inversăm, genul devine o specie a diferenței, cum, de exemplu, numărul (genul) se confundă cu nepereche (o determinare a numărului)

principii, căci lucrurile comune sunt aici aceleași. În adevăr, genul trebuie totdeauna să aibă o sferă mai largă și să nu participe la diferență[373]. Dar dacă el este luat ca mai sus[374], nu i se aplică nici una din cele două condiții; de aceea genul are o sferă mai mică decât diferența și participă la diferență.

De asemenea, dacă nici una din diferențele genului nu este enunțată despre specia dată, nici genul nu este enunțat despre ea. Astfel, de exemplu, despre suflet nu este enunțat nici pereche, nici nepereche, deci nici număr[375]. Mai departe, este de văzut dacă specia este de la natură anterioară genului și dacă, o dată cu ea, face să dispară genul. Căci se pare că se întâmplă contrariul[376].

Tot așa, dacă putem despărți specia de gen și de diferență[377], ca, de exemplu, sufletul de mișcare și opinia de adevăr și fals, atunci nici unul din termenii desemnați nu poate fi gen sau diferență. Căci genul și diferența trebuie să fie totdeauna prezenți oriunde apare specia.

3

<Alte locuri comune privitoare la termenii contrari, derivați și înrudiți>

Mai departe, să cercetăm dacă ceea ce se cuprinde într-un gen participă sau poate participa la un contrar al genului. În acest caz, unul și același lucru ar participa în același timp la termeni contrari, întrucât el nu se lipsește de genul său și totuși el participă sau poate participa la un gen contrar[378]. Mai departe, este de văzut dacă specia participă la ceva care nu poate aparține lucrurilor cuprinse în gen. Dacă, de

---

[373] Adică să nu fie subordonat diferenței, având o sferă mai mică decât diferența.

[374] 122 b, la sfârșit.

[375] Din nou Aristotel respinge teoria platonicianului Xenocrate, după care sufletul ar fi un număr ce se mișcă prin sine.

[376] Distrugerea genului atrage distrugerea speciei, nu invers. Specia nu este deci înaintea genului.

[377] Dacă putem înțelege specia independent de gen și de diferență, aceștia nu sunt genul și diferența speciei.

[378] Este cazul opiniei (δόξα), care poate fi adevărată și falsă, fără ca această dublă participare să fie absurdă.

exemplu, sufletul participă la viață, dar nici un număr nu este viu, sufletul nu poate să fie o specie a numărului[379].

Trebuie să cercetăm și dacă specia este omonimă genului, servindu-ne în acest caz de principiile elementare care au fost dezvoltate la cercetarea omonimelor[380]. În adevăr, genul și specia sunt sinonime[381]. Deoarece oricare gen are mai multe specii, trebuie să vedem dacă este imposibil ca să aparțină genului desemnat o altă specie decât aceea dată. Dacă nu aparține, este evident că pretinsul gen nu este cel adevărat[382].

De asemenea, este de văzut dacă respondentul nu a prezentat ca gen un termen metaforic, de exemplu, dacă nu a denumit cumpătarea[383], o armonie. Oricare gen este enunțat despre speciile sale în sens propriu, în timp ce armonia este enunțată despre cumpătare nu în sens propriu, ci în sens figurat. Căci armonie se întâlnește numai la sunete.

Mai departe, este de văzut dacă specia posedă un contrar. Cerce- 123 b
tarea trebuie să fie întreprinsă în mai multe feluri. Întâi se ridică întrebarea: dacă contrarul se află în același gen cu specia, în timp ce specia nu are contrar. În adevăr, contrarul trebuie să se afle în același gen, dacă genul nu are nici un contrar[384]. Dacă însă genul are un contrar, trebuie să vedem dacă contrarul speciei se află în genul contrar. Aceasta trebuie să aibă loc dacă genul posedă un contrar. Inducția va da la lumină fiecare din aceste cazuri[385].

---

[379] Aristotel repetă atacul împotriva teoriei lui Xenocrate (vezi capitolul precedent).

[380] Vezi aici cartea I, 15, unde se cercetează locurile comune ale omonimiei.

[381] Vezi definiția sinonimelor în *Categorii*, cap. 1, unde omul și boul sunt sinonime în sensul că amândoi sunt animale. În acest sens, specia și genul sunt sinonime, deși genul este afirmat nu numai despre o specie a lui, ci despre toate speciile.

[382] Este deci imposibil ca un gen să aibă o singură specie.

[383] Cumpătarea, echilibrul (σωφροσύνη).

[384] În *Categorii* 11, Aristotel arată că raporturile de contrarietate ale speciilor față de gen sunt trei: „Pe lângă aceasta, este necesar ca, în toate cazurile, contrarii să aparțină ori aceluiași gen, ori la genuri contrare, or să fie ei înșiși genuri. Alb și negru aparțin aceluiași gen, care este aici culoarea; justiție și injustiție la genuri contrare, pentru prima, virtutea și pentru a doua, viciul; pe când binele și răul nu aparțin unor genuri, ci sunt ele însele genuri pentru altceva".

[385] Citățm exemplul dat de Sylvester Maurus, *Aristoteles Opera I*, 1668: „înclinarea naturală spre bine nu stă în genul virtute, căci contrarul virtuții este viciul. Ar trebui atunci ca și înclinarea naturală spre viciu să stea în genul viciu. Nu se întâmplă așa, căci viciul nu poate fi natural".

De asemenea, este de văzut dacă contrarul speciei nu se află absolut în nici un gen, ci este el însuși un gen, cum este, de exemplu, binele. Dacă acesta nu se află în nici un gen, nici contrarul său nu se va afla într-un gen, ci va fi el însuși un gen; așa este cazul binelui și răului: nici unul dintre ei nu se află într-un gen, ci amândoi sunt un gen[386].

Mai departe, este de văzut dacă există un contrar și al genului și al speciei, și dacă unii contrari au un intermediar iar ceilalți nu au. Dacă genurile au un intermediar, și speciile au unul, iar dacă speciile au un intermediar, și genurile au unul, ca, de exemplu, la virtute și viciu[387], dreptate și nedreptate[388]. O obiecție împotriva acestei afirmații este că sănătatea și boala nu au nici un intermediar, dar binele și răul au unul[389].

Tot așa, este de văzut dacă și genul și specia au un intermediar, dar nu unul la fel în amândouă cazurile, ci într-un caz este exprimat printr-o negație, iar într-altul — printr-un subiect[390]. Este însă probabil că în amândouă cazurile intermediarul va fi la fel; ca, de exemplu, la virtute și viciu, pe de o parte, la dreptate și nedreptate, pe de altă parte. În adevăr, în amândouă cazurile, intermediarul va fi exprimat printr-o negație[391].

Mai departe, dacă genul nu posedă contrar, este de văzut nu numai dacă contrarul speciei se află tot acolo. Căci în genul în care se află extremi, tot acolo se află și intermediarul, cum se constată la alb și la negru. Culoarea este totodată genul acestora și al culorilor intermediare. O obiecție împotriva acestor stări de lucruri este faptul că prea puținul și prea multul aparțin aceluiași gen, răului, în timp ce moderatul, intermediarul dintre cei doi, nu aparține răului, ci binelui[392].

---

[386] Vezi mai sus, la nota 384, sfârșitul citatului din *Categorii* 11.

[387] Virtutea și viciul sunt genuri.

[388] Dreptatea și nedreptatea sunt specii.

[389] Aristotel se înșală afirmând că între boală și sănătate nu există tranziții. Tot așa, el n-a recunoscut intermediari între orbire (privație) și vedere (posesie), deși există tranziții și aici (*Categorii* 10).

[390] Adică printr-o afirmație.

[391] Între virtute și viciu (genuri) există un intermediar negativ (ceea ce nu este nici virtute, nici viciu); între dreptate și nedreptate (specii) există de asemenea un intermediar negativ (ceea ce nu e nici drept, nici nedrept).

[392] Obiecția pare o excepție la regula că acolo unde sunt extremi sunt și intermediarul sau intermediarii.

De asemenea, trebuie să cercetăm dacă genul are vreun contrar, nu însă dacă are și specia. Căci dacă genul are vreun contrar, are și specia un contrar; de exemplu, virtutea este contrarul viciului și dreptatea este contrarul nedreptății. Dacă cercetăm și alte cazuri, trebuie să constatăm cu evidență aceeași stare de lucruri. O obiecție împotriva acestei stări de lucruri este cazul sănătății și bolii. Orice sănătate este absolut contrară bolii, în timp ce orice boală particulară, care este o specie de boală, nu este contrară nici uneia; de exemplu, febra, durerea de ochi[393], sau alte boli.

Toate aceste diferite feluri de cercetare trebuie să fie aplicate 124 a
pentru respingerea unei teze. Dacă genul nu îndeplinește condițiile arătate, este evident că termenul desemnat nu este genul adevărat. În schimb, pentru stabilirea unei teze sunt valabile trei procedee. Întâi, trebuie să cercetăm dacă contrarul speciei se află în genul arătat, în timp ce genul nu posedă un contrar. Dacă contrarul se află în gen, este de la sine înțeles că tot acolo se află și specia în chestiune[394]. Al doilea, trebuie să cercetăm dacă intermediarul se află în genul arătat, căci cine conține intermediarul conține și extremele[395]. Al treilea, când genul posedă un contrar, trebuie să cercetăm dacă specia contrară se află în genul contrar, căci dacă ea se află în acest gen, se înțelege de la sine că specia în chestiune se află în genul în chestiune[396].

De asemenea, trebuie să cercetăm formele derivate și noțiunile înrudite, pentru a vedea dacă termenii se comportă la fel, fie că respingem o teză, fie că o stabilim. Căci un termen care aparține unuia aparține în același timp tututor, iar dacă nu aparține unuia, nu aparține nici unuia. Așa, de exemplu, dacă dreptatea este o știință, tot așa „în chip drept" este „în chip științific", iar „omul drept" este un „om de știință". Și invers, dacă unul din termeni nu se comportă așa, nici ceilalți nu se comportă.

---

[393] Aristotel nu se dă în lături de a vedea excepția de la regulă.

[394] Dacă albul stă în genul culoare, care nu are contrar, atunci și contrarul albului, negrul, se află în același gen.

[395] Dacă cenușiul, care este intermediar între alb și negru, se află în genul culoare, în acest gen se află și extremi.

[396] Dacă lașitatea se află în genul viciului care este contrarul genului dreptății, se înțelege ușor că și specia, curajul, se află în genul virtuții.

4

<Diferite locuri comune privitoare la relații, la devenire, la opuși etc>

Mai departe, trebuie să ne îndreptăm atenția spre lucrurile care stau într-un raport asemănător. Așa, de exemplu, între plăcut și plăcere există același raport ca între util și bine, fiindcă fiecare din cei doi produce pe celălalt. Dacă plăcerea este esențial un bine, și plăcutul va fi util. Căci este evident că plăcutul va produce un bine dacă plăcerea este un bine[397].

Tot așa stau lucrurile la naștere și distrugere. Astfel, dacă a clădi este o acțiune, a fi clădit este a fi acționat, iar dacă a învăța este a-și aminti, a fi învățat este de asemenea a-și fi amintit; și dacă a fi dizolvat este a fi distrus, a fi fost dizolvat este a fi fost distrus, și disoluția este distrugere[398].

Tot așa stau lucrurile cu ceea ce produce naștere și distrugere ca și cu capacitățile și întrebuințările lor; în genere, fie că respingem, fie că stabilim o teză, trebuie să cercetăm orice caz de asemănare în felul arătat la naștere și distrugere. În adevăr, dacă ceea ce produce distrugere produce disoluție, atunci a fi distrus este a fi dizolvat; iar dacă ceea ce produce naștere este un creator, atunci a fi născut este a fi creat, și nașterea este o creație[399]. Tot așa și cu capacitățile[400] și întrebuințările lor. Dacă orice capacitate este o dispoziție, *a fi capabil* este *a fi dispus*, iar dacă întrebuințarea a ceva este o activitate, atunci *a întrebuința* este *a fi activ* și *a fi întrebuințat* este *a fi fost activ*.

Dacă opusa speciei este o privație, putem respinge o teză[401] în două feluri. Întâi, este de cercetat dacă opusa se află în genul desemnat, căci privația sau nu se află absolut niciodată în același gen sau, cel puțin,

---

[397] Aristotel recurge adesea la asemănarea prin proporție: plăcutul este față de plăcere ca utilul față de bine, căci plăcutul este cauza plăcerii, cum utilul (ὠφελίμον) este cauza binelui (ἀγαθόν). Și cum binele este genul plăcerii, tot așa utilul este genul plăcutului. Plăcerea este o specie a binelui și plăcutul, o specie a utilului.

[398] Aristotel continuă să cerceteze raportul de proporție: dacă a clădi este a acționa, a fi clădit este a fi acționat etc.

[399] Creație, producere = ποίησις, deosebit de naștere, devenire = γένεσις.

[400] Capacitate = δύναμις (plural = δυνάμεις) este o dispoziție = διαθεσις.

[401] În ce privește genul speciei.

nu se află în genul cel mai apropiat[402]. Dacă, de exemplu, genul proxim pentru vedere este senzația, atunci orbirea nu va fi o senzație. Al doilea, dacă privația este totdată opusă genului și speciei, dar privația opusă 124 b
speciei nu se află în opusul genului, atunci nici specia desemnată nu poate să se afle în genul desemnat[403]. Cine, în discuție, respinge o teză, trebuie să aplice locul comun în felul arătat acum. Dar cine vrea să o stabilească, trebuie să-l aplice într-un singur fel: dacă specia opusă se află în genul opus, atunci cealaltă specie trebuie să se afle în celălalt gen. De exemplu, dacă orbirea este o lipsă de senzație, vederea este o senzație[404].

De asemenea, la negații trebuie să procedăm inversând termenii, așa cum am arătat la accident[405]. Astfel, de exemplu, dacă plăcutul este esențial un bine, ceea ce nu este un bine este neplăcut. Altminteri, s-ar putea ca ceva care nu este un bine să fie plăcut. Dar este imposibil, dacă binele este genul plăcutului, ca ceva care nu este un bine să fie plăcut. Căci termenului căruia nu-i aparține genul nu-i aparține nici vreuna din speciile lui. Și acela care vrea să stabilească o teză trebuie să respecte același procedeu. Căci, dacă ceea ce nu este un bine nu este nici plăcut, ceea ce este plăcut este un bine, așa încât binele este genul plăcutului.

Dacă specia este un relativ, trebuie să cercetăm dacă și genul este la fel. Căci, dacă specia aparține relativului, și genul aparține de asemenea, ca, de exemplu, dublul și multiplul care aparțin amândoi

---

[402] Privația și posesia nu se află în același gen, sau în genuri apropiate, ci în genuri deosebite. De aceea orbirea nu va fi niciodată o specie a senzației, cum este vederea, ci o insensibilitate.

[403] Al doilea caz este mai complicat, căci privația și posesia se aplică la gen și specie. Vom avea patru termeni, formând două grupe de posesie-privație: senzație-nesenzație (gen) și știință-ignoranță. Al doilea se opune primului și al patrulea — celui de-al treilea. Dacă opusa speciei (ignoranța) nu se află în opusa genului (nesenzație), dacă deci ignoranța nu este o lipsă de senzație, atunci nici știința nu este o specie de senzație. Aceasta în ce privește respingerea tezei.

[404] Pentru stabilire, există de asemenea o proporție între două grupe de opoziție posesie-privație, numai că, de data aceasta, dacă orbirea este o specie de lipsă de senzație, vederea este o specie de senzație.

[405] Cartea a II-a, cap. 8, 113 b, referitoare la negație prin conversiunea termenilor. Dacă plăcutul este o specie a binelui, ceea ce nu este bine (negația genului) nu poate primi caracterul unei specii a binelui, adică a plăcutului, ci a unei specii a genului contrar, a non-binelui, adică a neplăcutului.

relativului[406]. Dar, dacă genul este un relativ, nu este necesar ca și specia să fie un relativ: astfel, știința este un relativ, dar gramatica nu este. Sau poate că cele spuse înainte nu sunt așa. În adevăr, virtutea este esențial frumoasă și bună, dar, în timp ce ea este un relativ[407], binele și frumosul nu sunt relative, ci calități.

De asemenea, trebuie cercetat dacă specia nu se raportă la același termen, fie că este luată în sine, fie că este luată subordonată unui gen. Dacă, de exemplu, dublul este denumit dublul jumătății, trebuie denumit și multiplul un multiplu al jumătății. Altminteri multiplul nu ar fi genul dublului[408].

Mai departe, trebuie cercetat dacă specia nu a primit denumirea prin raportare la același termen, adică totodată la gen și la toate genurile acestui gen[409]. În adevăr, dacă dublul este multiplul jumătății, atunci și „mai mult"[410] va fi enunțat de asemenea despre jumătate, așa încât dublul va primi în genere denumirile genurilor superioare prin raportare la jumătate. Se ridică obiecția că nu este nevoie să raportăm un lucru la același termen, când este luat în sine și când este luat subordonat unui gen. Așa, de exemplu, știința este denumită în raport cu obiectul știut, în timp ce starea și dispoziția[411] sunt denumite nu în raport cu obiectul știut, ci în raport cu sufletul.

De asemenea, este de văzut dacă genul și specia sunt întrebuințate la același caz, la genitiv, dativ sau în orice alt fel. Genul trebuie să fie aici de acord cu specia, cum am constatat la dublu și la genurile sale

---

[406] Multiplul este genul, dublul este specia.

[407] Virtutea este un relativ, fiindcă se raportă la bunuri, de exemplu, curajul la anumite acte. Nu înțelegem însă de ce binele și frumosul, care și ele se raportă la ceva și exprimă o relație, sînt calități. Deosebirea dintre calități și relative este, în cazul de față, arbitrară.

[408] Acest loc comun este elementar. Se înțelege că dacă specia, adică dublul, se raportă la jumătate, și multiplul, care este genul dublului, se raportă la jumătate. Așadar, dublul, fie că e luat în sine ca specie, fie că este luat ca specie subordonată genului, are același sens: raportarea la jumătate.

[409] Ceea ce este valabil pentru genul speciei este valabil și pentru toate genurile genului.

[410] „Ceea ce este încă mai mult", surplusul, este genul multiplului.

[411] „Știința" este specia, „starea" și „dispoziția" sînt genul științei. „Știința" este raportată la obiect, „starea" și „dispoziția" se raportă la subiect. Aristotel crede că acest caz este o excepție.

superioare. Căci noi spunem că dublul, ca și multiplul, sunt dublu *a* ceva
și multiplu *a* ceva. Același lucru este valabil pentru știință: știința, ca 125 a
și genurile ei, starea și dispoziția, este știința *a* ceva. Se ridică obiecția
că uneori nu este așa; căci noi spunem „diferit de un lucru" și „contrar
unui lucru", în timp ce „altul", care este genul acestora, se spune „altul
decât" ceva. În adevăr, noi spunem altul decât cutare sau cutare[412].

Tot așa, este de văzut, la termeni relativi care sunt în același caz,
dacă și la conversiunea lor[413] cazul rămâne același, ca, de exemplu,
dublul și multiplul. Căci amândoi termenii relativi cer genitivul, atât
fiecare în parte, cât și convertiți. În adevăr, noi spunem dublul *cutărui*
lucru și partea *cutărui* lucru[414]. Aceeași situație la știință și concepție;
ele sunt știința și concepția *cutărui* lucru, iar prin conversiune obținem
lucrul ce aparține *cutărei* științe și concepții[415]. Dacă prin conversiune
cazul nu este același, este evident că un termen nu poate fi genul
celuilalt.

Mai departe, este de văzut dacă specia și genul au același număr
de cazuri, ca în exemplul donației și darului. Noi spunem donația *unui*
lucru și donația făcută *unei* persoane, și darul *unui* lucru și darul făcut
unei persoane. Darul este genul donației, căci donația este un dar pe care
nu este nevoie să-l restitui. Totuși, la multe lucruri nu se constată același
număr de cazuri. Așa, de exemplu, dublul este dublul *cutărui* lucru, în
timp ce mai mult și mai mare are două cazuri: mai mult și mai mare *prin*
ceva și *față de* ceva. Căci tot ce este mai mult și mai mare este mai mult
și mai mare *prin* ceva și *față de* ceva[416]. De aceea termenii în chestiune
nu sunt genurile dublului, căci ele nu au același număr de cazuri ca și

---

[412] „Diferit" (διάφορος) și „contrar" (ἐναντίος) se construiesc în greceşte cu dativul (τινί); „altul" (ἕτερος). care este genul „diferitului" și „contrarului", se construiește în greceşte cu genitivul (τινός = ἕτερός γάρ τινός).

[413] Vezi despre conversiunea relativilor în *Categorii* 7, 6 b.

[414] „Partea" este treimea, pătrimea, cincimea etc. a lucrului.

[415] Prin conversiune se formulează la dativ în loc de genitivul expresiei neconvertite. Exemplul se referă la termenii: știință (ἐπιστήμη) și concepție sau credință (ὑπόληψις). Traducerea *hypolepsiei* prin credință nu este cea mai potrivită. *Hypolepsia* este genul științei. Ea înseamnă orice fel de credință, de concepție, este opinia în sensul cel mai general. Speciile ei sunt: știința și opinia în sensul special (δόξα).

[416] „Mai mult", superior, ceea ce depășește excesul (ὑπεροχή), „mai mare" (μείζων), comparativul lui μέγας.

specia. Se prea poate ca să nu fie adevărat fără excepție că genul și specia au același număr de cazuri[417].

Este de văzut, de asemenea, dacă opusul relativ al speciei are ca gen opusul genului; de exemplu, dacă multiplul este genul dublului, iar submultiplul este genul jumătății, căci opusul genului trebuie să fie totdeauna genul speciei opuse. Dacă susținem că știința este esențial senzație[418], va trebui să susținem că obiectul științei este obiect sensibil. Nu este însă așa. Nu orice obiect de știință este sensibil, căci obiecte de știință sunt și anumite obiecte inteligibile. Prin urmare, sensibilul nu este genul obiectului de știință, iar dacă este, nici senzația nu este genul științei.

Unii termeni relativi sunt cu necesitate în lucrurile și prin lucrurile la care se raportă (așa, de exemplu, dispoziție, stare, simetrie. Acestea nu pot să se găsească decât în lucrurile la care ele se raportă)[419]. Alți termeni relativi nu sunt cu necesitate în lucrurile la care se raportă[420], dar pot să fie (așa, de exemplu, sufletul poate fi obiect de cunoaștere, căci nimic nu oprește sufletul să aibă o cunoaștere de sine, dar cunoașterea nu este cu necesitate în suflet. Căci este posibil ca această cunoaștere să fie în alt lucru)[421]. În sfârșit, alți termeni relativi, în chip absolut, pot să nu fie în lucrurile la care se raportă (cum, de exemplu,
125 b contrarul nu este în contrar sau cunoașterea în obiectul cunoscut, afară

[417] Aristotel înregisterază din nou excepția.

[418] Acest pasaj a fost exploatat de către idealiști pentru a face din Aristotel un adversar al senzației și al sensibilului, perceptivului. Pentru Aristotel, senzația este fundamentul științei, nu însă genul științei, care devine astfel o senzație. Știința pornește de la senzație, dar se servește de gândire pentru a ajunge la universal și cauze, adică la „inteligibil".

[419] Prima clasă de relativi este aceea a relațiilor care se află în termenii ce stau în relație, de exemplu, simetria se află în termenii simetrici. „Starea" și „dreptatea" sunt, chiar pentru Aristotel, nu numai relativi, ci și calități.

[420] A doua clasă este aceea a relativilor care nu se află în termenii ce stau în relație, dar pot să fie în ei. Nici până astăzi nu este admis, ca fapt fundamental, că relațiile se află în relativi, adică în termenii ce stau în relație.

[421] Cunoașterea se află în suflet, care se poate cunoaște pe sine și atunci cunoașterea se află în cel ce se cunoaște pe sine, dar sufletul poate să nu se cunoască pe sine, și atunci cunoașterea nu este în cel ce se cunoaște pe sine. Alexandros interpretează acest pasaj în alt fel: cunoașterea nu se raportă numai la suflet, ci și la altceva. Interpretarea de dinainte, dată de un filolog modern, Th. Waitz, este mai verosimilă.

numai dacă obiectul cunoscut este sufletul sau omul)[422]. Mai este de văzut dacă nu cumva respondentul a așezat un termen relativ[423] într-un gen nepotrivit, dacă nu cumva, de exemplu, memoria este înfățișată drept o persistență a cunoașterii. Dar orice persistență este în lucrul care persistă, deci și persistența cunoașterii este în cunoaștere. Urmează deci că memoria este în cunoaștere, fiindcă este persistența cunoașterii. Aceasta este însă o imposibilitate, fiindcă orice memorie se află în suflet[424]. Locul comun cercetat se aplică tot așa de bine la accident. Căci nu este nici o deosebire[425] dacă spunem că persistența este genul memoriei sau spunem că este accidentul ei. În adevăr, în orice fel am concepe memoria ca o persistență, argumentarea arătată i se va aplica în orice caz.

5

<Diferite locuri comune privitoare la stare, capacitate și afecțiuni>

Mai departe, este de văzut dacă respondentul a subordonat starea, actului sau actul, stării[426]; de exemplu, dacă a definit senzația ca o mișcare comunicată prin corp. Căci senzația este o stare, iar mișcarea este un act. Tot așa, dacă se susține că memoria este o stare prin care se păstrează o concepție. Memoria însă nu este o stare, ci un act[427].

---

[422] Nu există relație care să fie cu totul (absolut) străină de termenii în relație; raportul de contrarietate se află în termenii contrari, iar cunoașterea se află, dacă o considerăm o relație, în termenii ei, adică și în obiect ca și în subiect.

[423] O specie de relativi

[424] După Aristotel, definirea memoriei (μνήμη) ca persistența cunoașterii este o definiție nepotrivită, fiindcă persistența se află în lucrul ce persistă, în timp ce memoria se află în suflet și poate să nu fie însoțită de cunoaștere.

[425] În ce privește respingerea tezei, locul acesta comun se aplică deopotrivă la gen și la accident.

[426] Starea (ἕξις) nu poate avea ca gen actul (ἐνέργεια) și invers, ci starea are ca gen starea, iar acțiunea, acțiunea. Așa, de exemplu, senzația nu este un act, ci o stare.

[427] Memoria nu este o *stare*, o simplă *conservare* a impresiilor și gândurilor, ci este un act, actul de a-și aduce aminte.

De asemenea, se înșală acei care subordonează starea, capacității[428] care este legată de ea, acei care, de exemplu, definesc blândețea ca stăpânirea mâniei, iar curajul și dreptatea ca stăpânirea fricii și a dorinței de câștig. Căci curajos și blând se cheamă acel care este lipsit de pasiune, dar stăpân pe sine, acel care are o pasiune, dar nu se lasă condus de ea[429]. Se prea poate ca fiecare din cele două stări să fie legată cu o astfel de capacitate, așa încât, dacă am fi cuprinși de pasiune, să nu ne lăsăm conduși de ea, ci să o stăpânim. Dar nu în aceasta constă esența curajului, pe de o parte, a blândeții, pe de altă parte, ci în faptul de a nu fi turburat de astfel de pasiuni[430].

Tot așa, uneori tot ce este legat de specie este considerat ca genul ei; de exemplu, neplăcerea, ca genul mâniei și concepția, ca genul credinței[431]. Cei doi termeni sunt, de bună seamă, legați cu numitele specii, dar nici unul nu este gen. Căci omul mânios are, ce e drept, un sentiment de neplăcere, dar neplăcerea a precedat mânia. În adevăr, nu mânia este cauza neplăcerii, ci neplăcerea este cauza mâniei. Prin urmare, mânia nu este în chip absolut o neplăcere. Pe temeiul aceleiași considerații, nici concepția nu este o credință. Căci este posibil să avem aceeași concepție fără să avem și credința corespunzătoare, ceea ce nu se poate dacă concepția este o specie a credinței. Un lucru nu mai poate să rămână același dacă nu mai face parte dintr-o specie, întocmai cum același animal nu poate când să fie, când să nu fie om. Dacă am susține
126 a că cine are o credință trebuie să aibă o concepție, atunci credința și concepția ar avea aceeași sferă. Și în acest caz, credința nu ar fi genul concepției, căci genul trebuie să aibă o sferă mai largă.

Mai este de văzut și dacă amândouă, genul și specia, pot să fie de la natură în același subiect. Căci unde se află specia, se află și genul.

---

[428] Capacitate = δύναμις. În acest loc comun se arată că orice capacitate care este legată de stare nu este genul ei.

[429] Efectele diferitelor virtuți nu constituie genul lor, care este starea (ἕξις) nu *dynamis*, capacitatea. În curaj și blândețe nu ne stăpânăm pe noi înșine ca în cumpătare.

[430] Blândețea și curajul nu sunt pasiuni care ne turbură și care, de aceea, s-ar cere dominate (vezi *Etica Nicomahică* VI).

[431] Durerea (λύπη) nu este genul mâniei (ὀργή), cum credința, convingerea (πίστις), nu este genul concepției, credinței, opiniei (ὑπόληψις), ci sunt numai legate strâns: orice concepție este însoțită de convingere, dar legătura nu este indisolubilă. Credința nu este genul concepției, cum durerea nu este genul mâniei. Putem concepe (ὑπολαμβάνειν) fără să credem, să fim convinși (πιστεύειν).

Astfel, culoarea se află acolo unde se află și albul, iar știința — acolo unde se află gramatica. De aceea, dacă numim rușinea o teamă sau mânia o neplăcere, urmează că specia și genul pot să nu se afle în același subiect. În adevăr, rușinea se află în partea rațională a sufletului, iar teama în partea irascibilă, și pe de altă parte, neplăcerea se află în partea apetitivă (fiindcă în această parte se află și plăcerea), în timp ce mânia se află în partea irascibilă[432]. Prin urmare, genurile arătate nu sunt cele adevărate, fiindcă nu pot să se afle prin natura lor în aceleași părți ale sufletului ca și speciile. Tot așa, iubirea[433], dacă se află în partea apetitivă, nu poate să fie un act de voință, căci orice voință se află în partea rațională.

Acest loc comun este aplicabil și la accident. În adevăr, accidentul și ceea ce este legat de el se află în același subiect[434], așa încât, dacă ele nu apar în același subiect, este evident că nu este vorba de un accident.

De asemenea, este de văzut dacă o specie participă la genul dat numai parțial[435]. Se știe însă că o specie nu participă numai parțial la un gen; de exemplu, omul nu este numai parțial un animal, nici gramatica numai parțial o știință, și tot așa în celelalte cazuri. Trebuie deci să vedem dacă anumite specii participă la un gen numai parțial; dacă, de exemplu, animalul trebuie să fie considerat ca fiind prin esență sensibil sau vizibil. Căci numai parțial animalul este un lucru sensibil și vizibil: anume este sensibil și vizibil numai ca corp, nu și ca suflet[436]. De aceea sensibil și vizibil nu pot fi genul animalului.

Uneori nu s-a observat că întregul a fost subordonat părții[437]; de exemplu, s-a spus că animalul este un corp însuflețit. Dar partea nu poate

---

[432] Aristotel susține că sufletul are trei părți localizate diferit și așezate ierarhic. Superior este principiul rațional (λογιστικόν), la mijloc, principiul irascibil, al dorinței, curajului (θυμοειδές), și inferior este principiul apetitiv (ἐπιθυμητικόν) al afectelor. Această separare a funcțiilor sufletești este străină faptelor și metodei dialectice.

[433] Iubirea, prietenia = φιλία.

[434] Mânia, ca accident, și facultatea irascibilă de care ea este legată se află în același subiect (suflet).

[435] Adică în anumită privință, sub un anumit raport.

[436] Imaterialitatea sufletului este o doctrină platonică, pe care Aristotel o primește cu rezervă.

[437] Adică partea este arătată ca genul întregului.

fi enunțată despre întreg sub nici un chip[438], de aceea corpul nu poate fi genul animalului, căci el este o partea a animalului[439] considerat.

Este de văzut, mai departe, dacă respondentul are ceva de blamat sau de evitat ca fiind o capacitate sau o posibilitate[440]; de exemplu, dacă consideră pe sofist, pe intrigant și pe hoț drept acei care sunt capabili să pună stăpânire în ascuns pe bunul altuia. Nici unul dintre aceștia nu a fost numit așa, fiindcă este capabil să săvârșească una din aceste fapte. În adevăr, și Zeul și omul virtuos au capacitatea de a face rău[441], dar ei nu sunt răi. Răi se cheamă numai acei care fac rău printr-o liberă alegere a voinței. Apoi, orice capacitate este ceva de dorit, chiar și capacitatea de a face răul; de aceea le-o atribuim chiar Zeului și omului
126 b virtuos. De aceea, capacitatea nu poate fi genul lucrurilor de blamat. Dacă nu ar fi așa, ar trebui să urmeze că ceva blamabil este de dorit și deci că o capacitate merită să fie blamată.

Mai este de văzut dacă ceva valoros sau demn de a fi ales în sine și pentru sine însuși a fost considerat drept o capacitate, un posibil sau un factor activ. Căci orice capacitate și orice posibil sau orice factor activ este ales pentru altul[442].

Sau mai este de văzut dacă un lucru care se află în două sau mai multe genuri a fost așezat numai într-unul. Căci unele lucruri nu pot fi așezate într-un singur gen, ca, de exemplu, înșelător și intrigant. În adevăr, nici cine vrea să fie, dar nu are capacitatea, nici cine are capacitatea, dar nu vrea să fie, nu este un intrigant și un înșelător, ci numai

---

[438] Partea nu poate fi enunțată despre întreg, dar întregul poate fi enunțat despre parte.

[439] Dacă nu putem enunța corpul ca genul animalului, încă mai puțin putem enunța sufletul ca genul sau esența animalului.

[440] Această lungă expunere a locului comun urmărește să ne arate că simpla capacitate de a face ceva, chiar rău, nu este ceva de evitat sau de blamat. Capacitatea este întotdeauna un bine ce trebuie să fie dorit.

[441] Afirmația că și Dumnezeu este capabil de a face rău i-a turburat adânc pe teologi, deși ea este o consecință logică a convingerii lui Aristotel că orice capacitate sau posibilitate ca atare este bună. Bună sau rea este numai voința liberă. Capacitatea de a face rău, ca simplă posibilitate presupune capacitatea de a face bine. Omul virtuos, deși capabil de a face rău, alege liber binele.

[442] Orice posibilitate sau activitate sunt alese în vederea altui lucru, adică a binelui sau a răului, nu pentru sine.

acel care le întrunește pe amândouă. Urmează că numiții termeni trebuie să fie așezați nu într-un singur gen, ci în amândouă.

Mai departe, uneori prezentăm genul drept diferență specifică, și invers, diferența specifică drept gen[443], dacă, de exemplu, definim uimirea ca un exces de mirare[444] și credința ca un grad de concepție. Dar excesul ca și gradul înalt nu sunt genuri, ci diferențe. Căci uimirea este considerată, de obicei, ca o mirare excesivă, și credința, ca o concepție de grad înalt; prin urmare, mirarea și credința sunt genuri, iar excesul și gradul înalt, diferențe. Dacă considerăm excesul și gradul înalt ca genuri, ar trebui ca și lucrurile neînsuflețite să aibă credință și uimire. Căci grad înalt și exces a ceva se întâlnesc totdeauna la lucrurile cărora le aparțin grad înalt și exces. Așadar, dacă uimirea este un exces de mirare, uimirea trebuie să se afle în mirare, și, prin urmare, trebuie ca mirarea să fie uimită. Tot așa, credința, dacă este un grad înalt al concepției, trebuie să se afle în aceasta, și, prin urmare, concepția va crede. Ca o consecință a acestui răspuns ar trebui să numim gradul înalt ca fiind de un grad înalt și excesul ca fiind excesiv[445]. În adevăr, există o credință de grad înalt și o uimire excesivă. Dar dacă credința este de grad înalt, atunci va exista un grad înalt de grad înalt. Tot așa, dacă există o uimire excesivă, atunci va exista un exces excesiv. Nici unul dintre aceste lucruri nu poate fi primit ca adevărat, cum nu poate fi primit ca adevărat nici că știința este un lucru știut, nici că mișcarea este ea însăși un lucru mobil.

Uneori, de asemenea, se face greșeala de a așeza o afecțiune[446] în subiectul afectat, considerat ca gen, cum, de exemplu, se spune că nemurirea este o viață eternă. În adevăr, nemurirea pare a fi o afecțiune și un accident al vieții. Că aceasta este adevărat, se poate vedea dacă se admite cazul că cineva devine din muritor, nemuritor. Nimeni nu va spune în acest caz că acela a dobândit o altă viață, ci numai că viața a primit un nou accident sau o nouă afecțiune. Deci viața nu este genul 127 a
nemuririi[447].

[443] O asemenea intervertire este falsă.

[444] Uimire, stupefacție = ἔκπληξις; mirare = θαυμασιότης.

[445] Intervertirea genului și diferenței duce la absurdități.

[446] Afecțiune, modificare = τὸ πάθος.

[447] Viața este subiectul sau substratul nemuririi, nu genul ei.

Tot așa, este de văzut dacă cumva s-a făcut din subiectul unei afecțiuni genul acesteia[448]; de exemplu, când se definește vântul ca aer în mișcare. Mai degrabă vântul este o mișcare a aerului. Căci același aer persistă când se mișcă și când stă în repaus. Prin urmare, vântul nu este nicidecum aer, căci atunci ar trebui să existe vânt, chiar când aerul nu se mișcă, deoarece persistă același aer care a format vântul[449]. Celelalte cazuri asemănătoare se prezintă la fel. Chiar dacă am admite, în exemplul dat, că vântul este aer în mișcare[450], această concesie nu este valabilă pentru toate cazurile la care genul nu este cel adevărat, ci este valabilă numai pentru cazurile la care un anumit gen se potrivește cu adevărat. Căci în unele cazuri, cum sunt noroiul și zăpada, nu se potrivește. Se determină zăpada ca apă condensată și noroiul ca pământ umezit[451]. Dar nici zăpada nu este apă, după cum nici noroiul nu este pământ, de aceea nici unul din cei doi termeni nu va fi gen, căci genul trebuie să fie enunțat ca adevărat despre toate speciile lui. Tot așa vinul nu este apă fermentată, cum spune Empedocle: „apă fermentată în lemn"[452], căci vinul nu este în nici un chip apă[453].

6

<Felurite locuri comune privitoare la noțiunile transcendentale etc>

Mai departe, este de văzut dacă genul dat nu este genul absolut al nici unui lucru. În acest caz, este evident că el nu poate fi al speciei

---

[448] Aristotel continuă să cerceteze locul comun precedent.

[449] Argumentarea este discutabilă. Aristotel vrea să arate că vântul are ca gen *mișcarea aerului*, nu *aerul în mișcare*. Se pare că Aristotel respinge o definiție curentă a vântului.

[450] Chiar dacă am recunoaște, într-un caz oarecare, că subiectul afectat este genul afecțiunii, nu putem generaliza cazul.

[451] Opinia lui Aristotel este acceptabilă numai dacă facem din lichid esența apei. și atunci apa nu poate fi solidă, iar din solid esența pământului, și atunci el nu poate fi lichefiat.

[452] „În lemn" = în butoi.

[453] Dacă apa este esențial un lichid, și vinul este apă, dar nu orice apă, ci aceea care fermentează. Desigur, vinul fermentează nu datorită apei ce o conține, ci datorită altor factori.

în chestiune. Aceasta se poate constata în faptul că lucrurile care trebuie să participe la genul dat nu se deosebesc specific unele de altele, ca, de exemplu, lucrurile albe. Un lucru alb nu se deosebește specific de altul tot alb, în timp ce speciile unui gen se deosebesc unele de altele. Deci „albul" nu va fi genul nici unui lucru[454].

Este de văzut, de asemenea, dacă respondentul a considerat un termen universal[455] ca gen sau diferență[456]. Sunt mai mulți termeni de felul acesta, ca ființa și unul, care sunt universal aplicabili. Dacă ființa este considerată ca gen, evident că ea va fi genul tuturor lucrurilor, deoarece ea este enunțată despre toate lucrurile. Căci genul este enunțat despre nimic altceva decât despre specii. Prin urmare, și unul va fi o specie a ființei. Ar urma de aici că specia este enunțată despre toate lucrurile cărora li se atribuie și genul, deoarece ființa și unul sunt enunțate despre absolut toate lucrurile, în timp ce specia trebuie să aibă o sferă mai restrânsă decât genul. Dar dacă respondentul a considerat termenul universal ca o diferență, diferența trebuie să aibă o sferă egală sau superioară sferei genului, egală — dacă și genul este un termen universal, superioară — dacă genul nu este un termen universal. 127 b

Mai departe, este de văzut dacă genul dat este *în* specie, ca în subiectul său; cum, de exemplu, albul în zăpadă. Este evident, în acest caz, că el nu este genul ei. Căci genul este enunțat numai *despre* specie ca subiectul lui[457].

---

[454] Ar fi fost mai potrivit ca Aristotel să vorbească de specie în loc de gen, în vreme ce lucrurile cărora le aparține specia sunt indivizii.

[455] „Termenul universal", textual – „termen care urmează tuturor lucrurilor", deci termen care poate fi atribuit tuturor lucrurilor. Scolastica a numit acești termeni, între care în primul rând stă τὸ ὄν = ceea ce este sau ființa, *transcendentalia*.

[456] De subliniat este că, pentru Aristotel, acești termeni universali nu sunt nici genuri, nici diferențe. Ființa, dacă ar fi gen, ar trebui să fie genul tuturor lucrurilor. Apoi, ea ar transforma alți termeni transcendentali, de exemplu, „unul", într-o specie cu o sferă mai restrânsă, nu universală. Totuși, „unul" este enunțat și el despre toate lucrurile: tot ce ființează este „unul". Termenul transcendental încă mai puțin este o *diferență*, căci atunci diferența sau va avea aceeași sferă ca genul, sau o sferă mai largă, amândouă situații absurde, căci genul are totdeauna o sferă mai largă.

[457] Dacă pretinsul gen este dat *în* subiect ca specia lui, el nu este gen, ci accident; de exemplu, albul dat în zăpadă este un accident al zăpezii, nu genul ei. Genul nu este *în* subiect, ci este afirmat *despre* el (vezi *Organon* I, *Categorii* 2, 1 a).

Este de văzut, de asemenea, dacă nu cumva genul este sinonim cu specia, căci genul este enunțat în chip sinonim despre toate speciile[458].

Mai departe, este de văzut dacă, în cazul că și specia și genul au un contrar, nu s-a așezat contrarul mai bun în genul mai rău[459]. Va urma de aici că celălalt contrar va fi așezat în celălalt gen, fiindcă contrarii se află în genurile contrare. Astfel, specia mai bună va sta în genul mai rău și specia mai rea — în genul mai bun. De obicei, specia mai bună trebuie să se afle în genul mai bun. De asemenea, este de văzut dacă una și aceeași specie, în cazul că se comportă la fel față de cele două genuri, nu a fost așezată în genul mai rău în loc de genul mai bun; de exemplu, dacă sufletul a fost definit ca mișcare[460] sau ca mobil. Căci același suflet poate fi tot așa de bine principiul repausului ca și al mișcării. Dacă repausul este mai bun, sufletul trebuie să fie așezat în acest gen.

Mai departe, să argumentăm folosindu-ne de cele două aspecte: mai mult și mai puțin[461]. Când respingem o teză, este de văzut dacă genul permite un grad mai mare, în timp ce specia nu-l admite, nici ea însăși, nici ceea ce primește numele de la ea. Așa, de exemplu, dacă virtutea permite un grad mai mare, atunci și dreptatea și omul drept permit gradația, căci numim pe un om mai drept decât altul. Așadar, dacă un gen dat permite un grad mai mare, dar specia nu permite, nici ea însăși, nici ceea ce primește numele de la ea, atunci genul arătat nu este cel just[462].

De asemenea, dacă ceea ce pare a fi un gen în grad mai mare sau egal nu este gen, se înțelege de la sine că genul arătat nu este gen. Acest loc comun este util mai ales în cazurile în care se pare că despre specii

---

[458] Vezi *Organon* I, *Categorii* 1, 1 a, unde genul este atribuit sinonim speciilor: „animal" este atribuit sinonim speciilor de om și bou. Acestea sunt sinonime ale „animalului".

[459] Există deci două grupe de contrari: genuri contrare (de exemplu, bine și rău) și speciile lor, care sunt de asemenea contrare (de exemplu, plăcere și durere). Trebuie să luăm seama ca nu cumva specia mai bună (de exemplu, plăcere) să fie așezată în genul mai rău (de exemplu, răul).

[460] Cum mișcarea are mai multe specii, sufletul va fi o specie de mișcare (automișcarea), căci scopul mișcării este repausul, iar repausul este mai bun.

[461] Urmează locurile comune de respingere, întâi, și de stabilire, al doilea, a mai multului și mai puținului la genuri.

[462] Dacă genul comportă plusul și minusul, dar specia nu comportă — de regulă, gradația este paralelă la gen și specie —, atunci genul indicat este nepotrivit.

se pot enunța mai multe predicate[463], dar nu au fost deosebite unele de altele, așa încât nu putem spune care din ele este genul. Așa, de exemplu, se atribuie mâniei, esențial, atât durerea, cât și bănuiala de a fi disprețuit, căci omul mânios pe de o parte simte durere, iar pe de altă parte se socotește disprețuit[464]. În același fel se examinează cazul speciei, dacă o comparăm cu altă specie. În adevăr, dacă ceea ce pare că se află, în grad mai mare sau egal, într-un gen dat, nu se află totuși, este evident atunci că nici specia dată nu se află în gen[465].

Așadar, când respingem o teză, trebuie să aplicăm regula arătată. Dimpotrivă, când o stabilim, nu se aplică locul comun, dacă atât genul, 128 a
cât și specia permit un grad mai mare. Căci și în cazul că amândoi termenii permit un grad mai mare, nimic nu oprește ca unul să nu fie genul celuilalt[466]. Astfel, frumos și alb permit amândoi un grad mai mare, și totuși nici unul nu este genul celuilalt. Dimpotrivă, comparația genurilor unele cu altele și a speciilor unele cu altele dă rezultate. Dacă, de exemplu, cutare lucru și cutare alt lucru pare să fie gen în grad egal, atunci unul fiind gen, este și celălalt. Tot așa, când este vorba de mai mult sau de mai puțin; de exemplu, dacă genul stăpânirii de sine este capacitate mai mult decât virtutea, și dacă virtutea este gen, atunci va fi și capacitatea[467]. Aceleași considerații sunt valabile și la specie. Dacă cutare lucru și cutare lucru par să fie specii în grad egal ale unui anumit gen, atunci, unul fiind specie, este și celălalt; iar dacă lucrul care pare să fie specie mai puțin este totuși specie, atunci și lucrul care pare să fie specie mai mult, este și el specie.

Mai departe, pentru stabilirea unei teze, este de văzut, în cazul că sunt date nu numai o specie, ci mai multe și diferite, dacă genul este enunțat esențial despre lucrurile la care el se aplică. Este de la sine înțeles

---

[463] Așadar, mai multe genuri.

[464] Se atribuie „esențial" (ca gen) mâniei, în grad egal sau mai mare, și durerea și bănuiala de a fi disprețuit. Dacă durerea este genul mâniei în chip egal sau mai mare, ea este genul adevărat, nu bănuiala de a fi disprețuit, cum susține respondentul. Astfel este respinsă teza lui.

[465] Să comparăm două specii care par că se află în același gen. Dacă una din specii care pare că este în același grad sau în grad mai înalt într-un gen nu este totuși, nu va fi nici specia dată la început.

[466] Nu este de ajuns că un gen oarecare și o specie oarecare să admită mai multul, mai puținul sau egalul, pentru ca un termen să fie genul celuilalt.

[467] Capacitate = δύναμις.

că atunci el va fi genul[468]. Dar, dacă s-a constatat că genul este enunțat numai despre o singură specie, trebuie să vedem dacă nu cumva este enunțat esențial și despre celelalte specii[469]. În acest caz, consecința va fi că și genul dat va fi enunțat despre mai multe specii diferite. Deoarece unii socotesc că și diferența este enunțată esențial despre specii, trebuie să distingem genul de diferență[470]. În acest scop, vom întrebuința regulile elementare arătate mai sus, *întâi*, că genul are o sferă mai largă decât diferența; *al doilea*, că pentru a exprima esența unui lucru este mai potrivit genul decât diferența lui (în adevăr, cine spune că omul este animal arată mai bine ce este omul decât acel care spune că omul umblă); *al treilea*, că diferența desemnează totdeauna o calitate a genului, în timp ce genul nu desemnează o calitate a diferenței (în adevăr, cine spune umblător descrie o calitate a animalului, dar cine spune animal nu descrie o calitate a umblătorului).

În acest chip, deci, trebuie să deosebim diferența de gen. Deoarece omul muzical, întrucât este muzical, poate să fie un fel de savant, iar muzica este un fel de știință; deoarece, mai departe, umblătorul este mișcat prin umblat, iar umblatul este un fel de mișcare[471], atunci dacă cercetăm în care gen trebuie să așezăm ceva, se impune să procedăm în felul arătat. Așa, de exemplu, dacă trebuie să dovedim că știința este esențial un fel de credință[472], este de văzut dacă cel care știe, întrucât știe, are o credință. Căci este evident că, în acest caz, știința trebuie să fie un fel de credință. Tot așa vom proceda în celelalte cazuri asemănătoare.

---

[468] Dacă un gen este enunțat despre toate lucrurile date și acestea conțin mai multe specii, genul va fi enunțat despre toate speciile; de exemplu, animal este enunțat despre toate lucrurile ce cad sub speciile om, cal, elefant, maimuță etc.

[469] Celelalte cazuri care nu sunt în discuție.

[470] Acest pasaj, care continuă pe cel precedent, întărește locul comun al genului prin locul comun al diferenței: și diferența poate fi atribuită esențial unei specii, nu numai genului. Genul este mai cuprinzător decât diferența (διαφορά).

[471] Dacă muzicianul este un fel de savant, de om de știință, atunci și muzica este o știință. În terminologia scolastică, este aici o trecere de la concret la abstract, de la mai cunoscut la mai puțin cunoscut.

[472] Credință sau certitudine = πίστις. Știința este o specie a certitudinii, a convingerii, a concepției; termenul de credință, ca gen, nu are nici o contingență cu sensul religios.

Mai departe, deoarece este greu să deosebim de gen ceea ce este consecventul unui termen[473], dar nu și invers, dacă primul urmează totdeauna celuilalt, dar nu și invers (astfel, potolirii vântului îi 128 b
urmează[474] liniștea, iar numărului îi urmează divizibilul, întrucât nu orice divizibil este număr și nu orice liniște este potolirea vântului); atunci, când formulăm noi înșine o propoziție, trebuie totdeauna să considerăm ca gen atributul care urmează primului. Dimpotrivă, dacă respondentul formulează această propoziție, nu trebuie să o concedăm totdeauna, căci îi putem obiecta, de exemplu, că neființa este totdeauna consecventul a ceea ce devine (căci ceea ce devine nu este, dar nu și invers, căci ceea ce nu este nu devine întotdeauna), și totuși neființa nu e genul devenirii. În adevăr, neființa nu are absolut nici o specie[475].

Așadar, în ce privește genul, trebuie să procedăm așa cum am arătat[476].

[473] Genul se confundă cu consecventul speciei, dar nu și reciproc, de exemplu, numărului (ca specie) îi urmează divizibilul (ca gen), dar nu orice divizibil (gen) este această specie (numărul), ci poate fi și o linie.

[474] Îi urmează logic, este consecventul sau predicatul, sau atributul lui.

[475] Devenirea este concepută dialectic ca o unitate a ființei și neființei, cu precizarea că neființa nu are nici o specie și de aceea nu este gen, dar ființatul are mai multe specii.

[476] După ce s-au cercetat locurile comune ale accidentului (cărțile II și III), apoi ale genului (cartea a IV-a), urmează cercetarea celorlalte două predicabile cu locurile lor comune, propriul (cartea a V-a) și definiția (cărțile VI și VII).

CARTEA a V-a

<Locurile comune ale propriului>

1

<Despre propriu în genere şi despre speciile lui. Ele nu sunt deopotrivă de favorabile discuţiei>

Vom aprecia dacă termenul ales este propriu sau nu este propriu[477], după următoarele locuri comune.

Propriul este dat ca aparţinând unui subiect sau în sine şi totdeauna[478], sau prin raportare la altceva şi temporar[479]. Astfel, la om propriul

---

[477] În cartea I, cap. 5, 102 a, propriul (τὸ ἴδιον) este considerat al doilea predicabil, după definiţie. În cartea a V-a, propriul este cercetat în al treilea rând, după accident şi gen. Se ştie că la început definiţia, care va fi cercetată după propriu, este o diferenţiere a propriului luat în sensul general de predicabil, care este valabil numai despre un lucru şi de aceea este convertibil cu el. Reamintim definiţia propriului în sensul restrâns, dată în cartea I, cap. 5: „Propriul este acel predicat care nu exprimă esenţa lucrului, dar care aparţine numai acestui lucru şi de aceea poate fi substituit lui".

[478] „În sine" sau „esenţial" (καθ' αὑτό) este o noţiune capitală la Aristotel, opusă de obicei accidentalului, aici opusă relativului (πρὸς ἕτερον). Propriul „totdeauna" (ἀεί) este un propriu independent de cel „în sine".

[479] Şi aici Aristotel recunoaşte doi proprii deosebiţi. Există dar patru proprii deosebiţi: în sine, de totdeauna, raportat la altceva, temporar. Exemplele ce urmează confirmă această diviziune.

in sine este, de exemplu, caracterul de a fi un animal blând de la natură[480]; propriu în raport *cu altul* este, de exemplu, caracterul sufletului de a fi în relație cu corpul, așa încât unul este făcut să comande[481] și celălalt să asculte; propriu *totdeauna* este, de exemplu, la Zeu caracterul de a fi o ființă[482] nemuritoare; în sfârșit, propriu *temporar* este, de exemplu, pentru om caracterul de a se plimba într-un gimnaziu.

[Propriul unui subiect în raport cu altceva ne oferă material pentru două sau pentru patru probleme[483]. *Propriul* pentru două probleme obținem când același atribut este afirmat despre un lucru și este negat despre un altul, ca, de exemplu, caracterul de a fi biped al omului în raport cu calul. Căci se poate susține și că omul nu este biped și că, dimpotrivă, calul este biped; în amândouă cazurile propriul este suprimat. Dar dacă din două atribute proprii, unul este afirmat despre primul și negat despre al doilea, iar celălalt, dimpotrivă, este afirmat despre al doilea și negat despre întâiul, vom obține patru probleme, ca, de exemplu, propriul omului în raport cu calul este că primul este biped, iar celălat patruped. În adevăr, putem încerca să dovedim și că omul nu este biped și că este de la natură patruped, și de asemenea, calul este biped și nu este padruped. În toate aceste cazuri, dovedirea suprimă caracterul propriu].

Propriul în sine este atribuit unui subiect când, față de toate lucrurile, îl deosebește de ele. Astfel, propriul omului este caracterul de a fi ființă muritoare capabilă de a învăța.

---

[480] „Animal blând de la natură" (τὸ ζῷον ἥμερον φύσει), celelalte animale fiind blânde prin dresaj și prin domesticire, de aceea numite și „îmblânzite". Numai omul are ca propriu în sine de a fi blând de la natură.

[481] Că sufletul este destinat să comande, a susținut Platon mai ales în dialogul *Phaidon*. Influența platonică este încă vizibilă pe alocuri în *Topica*. Termenul platonic de „participație" (μέθεξις) se întâlnește destul de des în lucrarea de față.

[482] Termenul întrebuințat de Aristotel este de ζῷον (animal) ca și la om.

[483] Propriul relativ poate da două sau patru probleme. Obținem două probleme dacă luăm un singur atribut în raport cu două lucruri deosebite: „omul este biped", „calul nu este biped". Obținem patru probleme dacă luăm două atribute care aparțin la două lucruri deosebite: „omul este biped", „calul este patruped", „omul nu este patruped"; „calul nu este biped". Cele patru probleme vor fi respinse în patru feluri: „omul nu este biped" este respins prin „omul nu este biped"; „calul este patruped", prin „calul nu este patruped"; „omul nu este patruped", prin „omul este patruped"; „calul nu este biped", prin „calul este biped".

Propriul în raport cu altceva este ceea ce deosebește un lucru nu de toate lucrurile, ci de unele din ele bine definite. Astfel, propriu virtuții față de știință este că prima se întâlnește în chip natural în mai multe părți ale sufletului, iar a doua numai în partea rațională[484] și în cei ce posedă această parte.

Propriul prezent totdeauna este acel care este valabil în orice timp
129 a și nu încetează niciodată, ca, de exemplu, caracterul vietății de a fi compusă din suflet și corp.

Propriul temporar, în sfârșit, este acel care este valabil un anumit timp și nu urmează cu necesitate din natura subiectului, ca, de exemplu, obiceiul unor oameni de a se plimba în agora[485].

Propriul în raport cu altul este deosebirea caracteristică pentru o specie, sau în toți indivizii și totdeauna, sau în cei mai mulți indivizi și în cea mai mare parte din timp. Astfel, propriul omului față de cal este pretutindeni și totdeauna caracterul de a fi biped. Căci omul este totdeauna biped, calul — niciodată. Un propriu valabil pentru cei mai mulți indivizi și în cea mai mare parte din timp este însușirea ca partea rațională să comande, iar partea apetitivă și irascibilă să se supună. Nu în toate împrejurările însă comandă partea rațională, ci uneori ea se supune, iar partea apetitivă și irascibilă nu se supune totdeauna, ci uneori ea comandă, anume când sufletul omului este vicios.

Cei mai prielnici pentru logică[486] sunt proprii în sine și de totdeauna, precum și proprii în raport cu altceva. Cum am spus înainte, propriul în raport cu altceva ne oferă mai multe probleme. În adevăr, obținem cu necesitate două sau patru probleme, și de aceea argumentele corespunzătoare vor fi numeroase. Propriul în sine și totdeauna adevărat poate fi obiect de discuție în multe cazuri și poate fi constatat în diferite timpuri. În ce privește propriul în sine, el este discutat în multe cazuri, căci acest propriu trebuie să aparțină subiectului în toate cazurile, așa încât propriul nu este caracterizat just dacă subiectul lui nu este prin el deosebit de toate celelalte lucruri. În ce privește propriul de totdeauna, trebuie cercetat în

---

[484] Fiecare din cele trei părți ale sufletului posedă virtutea sa; în schimb, numai „partea rațională" (*logistikon*-ul) posedă știință.

[485] Exemplul dat înainte era „plimbarea într-un gimnaziu", adică într-un parc sau o grădină afectată exercițiului fizic. Noul exemplu vorbește de „agora", care este o piață publică cu atribute ce nu se întâlnesc decât în cetățile grecești.

[486] Textual: „logici" (λογικὰ) în cel mai înalt grad. Termenul de „logici" are aici sensul particular de a fi „dialectic" sau de a fi bun pentru „discuție" și argumentare *generală*, nu specială, științifică, apodictică.

mai multe timpuri, și dacă el nu aparține, nu aparținea și nu va aparține; în nici un caz nu ar putea fi considerat propriu.

Dacă, în sfârșit, cercetăm propriul temporar numai în timpul respectiv, nu obținem prin el prea multe argumente. Sub raport logic, problema adevărată este aceea care ne oferă argumente numeroase și bune.

Propriul pe care l-am numit relativ trebuie să fie cercetat prin locurile valabile pentru accident, și atunci trebuie să luăm în seamă dacă el aparține unui lucru și nu aparține altuia[487].

Dimpotrivă, în ce privește proprii în sine și de totdeauna, trebuie să-i cercetăm după următoarele locuri comune.

2

<Locuri comune prin care propriul este formulat corect sau incorect>

În primul rând, trebuie cercetat dacă propriul a fost formulat corect 129 b
sau incorect[488]. Pentru a ne lămuri asupra acestui punct, un prim loc comun este întrebarea dacă propriul a fost determinat prin termeni care sunt mai puțin cunoscuți sau mai cunoscuți, și anume, pentru respingerea tezei, prin termeni mai puțin cunoscuți, iar pentru stabilirea tezei, prin termeni mai cunoscuți[489]. Este determinat prin termeni mai puțin cunoscuți[490], dacă propriul propus este absolut mai necunoscut decât subiectul căruia îi este dat ca propriu. În cazul acesta, propriul nu a fost formulat corect. Căci noi formulăm propriul pentru a cunoaște un lucru, de aceea el trebuie să fie redat prin termeni mai cunoscuți. Numai așa un lucru va fi cunoscut mai bine. Dacă, de exemplu, se spune că propriul

[487] Propriul relativ nu se deosebește prea mult de accident. Precum accidentul este ceea ce poate și ceea ce nu poate să aparțină, tot așa un atribut poate fi față de ceva propriul unui lucru, dar față de altceva poate să nu fie propriul aceluiași lucru.

[488] Admițând că propriul este cel real, noua cercetare este înșiruirea locurilor comune care vor constata dacă exprimarea propriului este sau nu corectă. O judecată poate să fie adevărată, dar poate să fie rău exprimată.

[489] Dacă propriul este exprimat prin termeni mai puțin cunoscuți decât subiectul, el poate fi ușor respins, deși este adevărat. Invers, dacă este exprimat prin termeni mai cunoscuți, el este mai ușor stabilit. Formularea precisă pledează pentru stabilirea justă a propriului dat, formularea neprecisă — pentru respingerea ca nejust a propriului dat.

[490] Loc comun pentru respingerea tezei unui propriu.

focului este ceea ce seamănă mai mult cu sufletul, cum, în acest caz, întrebuințăm ca explicație *sufletul*, adică un termen mult mai puțin cunoscut decât *focul* (în adevăr, știm ce este focul mai bine decât ce este sufletul)[491], urmează că asemănarea cu focul nu a formulat corect nota proprie a focului. În al doilea rând, s-a săvârșit o eroare dacă apartenența propriului la cutare sau cutare subiect este mai puțin cunoscută decât subiectul însuși. Căci propriul trebuie să fie nu numai mai bine cunoscut decât lucrul, ci și apartenența sa la lucrul dat trebuie să fie mai bine cunoscută. Cine nu știe că propriul aparține cutărui subiect, nu va ști nici dacă el aparține numai acestuia. Deci, fie într-un caz, fie în celălalt, propriul rămâne nelămurit[492]. Cine a formulat, ca propriul focului, caracterul de a fi elementul prim în care sufletul își are de la natură sediul său, s-a folosit de un lucru mai puțin cunoscut decât focul însuși, adică de împrejurarea că sufletul își are sediul în el și încă un sediu originar[493]. De aceea nu formulăm corect propriul focului dacă spunem că focul este elementul prim în care sufletul își are sediul natural.

Dimpotrivă, când stabilim teza, trebuie să luăm seama dacă propriul a fost formulat prin termeni mai cunoscuți, și anume mai cunoscuți în cele două feluri arătate mai sus[494]. Căci numai așa propriul este formulat corect în raport cu subiectul dat. În adevăr, printre locurile comune care stabilesc că propriul este formulat corect, unele ne arată că propriul este formulat corect numai în această privință[495], altele, dimpotrivă, formulează corect în chip absolut. Deoarece, de exemplu, formulând ca propriul animalului „ceea ce posedă sensibilitate", am indicat propriul în cele două feluri, adică în termeni mai cunoscuți și printr-un propriu mai cunoscut, așa încât am formulat corect, în această privință, că propriul animalului este calitatea „de a poseda sensibilitate".

---

[491] Simțul realității inerent gândirii aristotelice se opune anticipat propoziției fundamentale a lui Descartes, că noi cunoaștem mai bine decât orice sufletul.

[492] În primul caz, propriul este mai puțin cunoscut privit în sine, izolat, în cazul al doilea, propriul este mai puțin cunoscut decât subiectul.

[493] Cosiderarea focului ca sediul prim al sufletului nu este un propriu corect, căci „sediul prim al sufletului" este o exprimare mai neclară decât focul.

[494] Mai cunoscut în sine, absolut, și mai cunoscut decât subiectul dat.

[495] „În această privință" (κατὰ τοῦτο), nu „absolut" (ἁπλῶς), se referă la propriul mai cunoscut decât subiectul. Dacă ar fi absolut, propriul ar trebui în plus să fie propriu totdeauna.

După aceea, dacă este vorba de respingerea unei teze, trebuie să vedem dacă nu cumva unul dintre termenii întrebuințați pentru propriu are mai multe sensuri sau dacă chiar întreaga vorbire permite mai multe înțelesuri[496]. În acest caz, propriul nu a fost formulat corect. Deoarece, pentru a lua un exemplu, „a simți" are mai multe sensuri, o dată „a avea o senzație", altă dată „a fi activ printr-o senzație"[497], nu formulăm corect propriul animalului spunând că este apt de la natură să simtă. Ne vom feri deci să formulăm propriul sau printr-un cuvânt sau printr-o frază cu mai multe sensuri, pentru motivul că termenii cu mai multe sensuri fac vorbirea 130 a
noastră neclară, și atunci când se discută, nu se știe în care din sensuri este luat termenul întrebuințat. Or, propriul este formulat tocmai pentru a cunoaște lucrul. Pe lângă aceasta, cine formulează în așa chip propriul trebuie să se aștepte la o respingere, fiindcă respondentul va raționa, servindu-se de unul din sensurile deosebite de acelea în discuție. Dimpotrivă, când este vorba de stabilirea tezei, trebuie să fim atenți ca nici unul din termeni și nici vorbirea întreagă să nu aibă mai multe sensuri. În acest caz, vom fi formulat corect propriul în această privință. Deoarece, bunăoară, nici termenul de „corp", nici caracterul „ceea ce se mișcă mai repede în sus", nici întregul compus din aceste două expresii nu posedă mai multe înțelesuri, am formulat corect, în această privință, propriul focului, adică „ceea ce se mișcă mai repede în sus"[498].

Mai departe, trebuie să luăm seama, când se respinge teza, dacă subiectul, al cărui propriu este formulat, are mai multe sensuri, fără să se determine însă care din sensurile posibile este formulat aici[499]. În acest caz propriul nu este formulat just. De ce este așa? Din cele spuse mai sus rezultă neîndoielnic motivul, căci trebuie să se producă, cu necesitate, aceleași neajunsuri. Așa, de exemplu, termenul „știința acestui lucru" prezintă mai multe sensuri (el poate însemna: că acel lucru are știință, apoi că știm acest lucru, că suntem activi în această știință), și

[496] Se cercetează caracterul echivoc al propriului fie ca simplu termen, ca omonimic, fie ca frază, și în acest caz echivocul se cheamă amfibolie.

[497] Aristotel face aici deosebirea dintre stare (ἕξις) și activitate (ἐνέργεια), aspecte prezente deopotrivă în orice senzație.

[498] Pentru *Fizica* lui Aristotel există trei mișcări naturale: în sus (focul, aerul), în jos (pământul și apa) și în cerc (corpurile cerești formate din a „cincea esență", din „eter").

[499] Se cercetează, după echivocul propriului, echivocul subiectului posesor al propriului.

de aceea nu am formulat corect propriul „științei acestui lucru" dacă nu am precizat în care din aceste sensuri am formulat propriul.

Dimpotrivă, când se stabilește teza, trebuie să luăm seama ca lucrul, al cărui propriu îl formulăm, să nu aibă mai multe sensuri, ci să aibă un sens unic și simplu. În acest caz, propriul este formulat corect. Astfel, ca să dăm un exemplu, deoarece despre *om* vorbim într-un singur sens, putem formula corect, în această privință, propriul omului, spunând că omul este un animal blând de la natură.

Apoi, când este vorba să respingem teza, trebuie să luăm seama dacă nu cumva în formularea propriului am enunțat același termen de mai multe ori[500]. Adeseori, fără să observăm, facem această eroare la termeni ce exprimă un propriu, ca și la aceia care exprimă o definiție. Un astfel de propriu nu este formulat corect. Căci repetarea aceluiași termen încurcă pe cel ce ascultă, face fraza neclară și pe deasupra apare ca pură vorbărie. Repetarea aceluiași cuvânt poate avea loc în două feluri, o dată, când se repetă același termen, bunăoară, dacă se formulează propriul focului ca fiind *corpul* cel mai fin dintre *corpuri* (aici s-a pronunțat „*corp*" de două ori); altă dată, când în locul cuvintelor dăm definițiile lor, bunăoară, dacă, în loc de propriul pământului, dăm
130 b definiția lui: pământul este *substanța* care din toate *corpurile* tinde cel mai mult în jos, și apoi, în loc de *corpuri* spunem: *substanțe de cutare sau cutare fel*[501]. Căci *corpuri* și *substanțe de cutare sau cutare fel* sunt unul și același lucru. În cazul de față, s-a întrebuințat temenul de *substanță* de două ori. În chipul acesta, nici unul din cei doi proprii nu a fost formulat corect.

La stabilirea tezei, trebuie să fim atenți ca nu cumva să se repete vreun cuvânt. Căci numai atunci propriul, în această privință[502], va fi formulat corect. Așa, de exemplu, formulând ca propriul omului „animal capabil de învățа", nu întrebuințăm nici un cuvânt mai mult decât o dată, și de aceea propriul omului, în această privință, a fost formulat corect.

---

[500] Să avem deci grija ca în formularea propriului să nu se repete fără utilitate un cuvânt.

[501] Adică substanțe materiale.

[502] În privința tautologiei sau repetării unui cuvânt.

Mai departe, când se respinge teza, trebuie să vedem dacă întrebătorul a întrebuințat ca propriu un termen cu aplicație universală[503]. Căci un termen care nu separă un lucru de celelalte lucruri nu este de nici un folos, deoarece prin mijlocirea propriului subiectul trebuie să fie delimitat ca și prin definiție. În cazul de față, propriul nu a fost formulat corect. Dacă, de exemplu, formulăm ca propriul științei „o concepție[504] nezdrucinată de către contraargumente, rămânând astfel *una*", întrebuințăm ca propriul științei un cuvânt aplicabil universal, *una*, și de aceea propriul științei nu este formulat corect.

Dimpotrivă, la stabilirea tezei, trebuie să luăm seama dacă s-a aplicat nu un atribut comun tuturor, ci unul care separă lucrul dat de toate celelalte lucruri. Căci numai atunci propriul va fi formulat corect, în această privință. Așa, bunăoară, spunând că propriul viețuitoarei este de a avea un suflet, nu întrebuințăm un termen comun, și astfel vom fi formulat corect, în această privință, propriul viețuitoarei „de a avea suflet".

Mai departe, la respingerea tezei, trebuie să luăm seama dacă nu au fost formulate mai multe proprii ale aceluiași subiect, fără a atrage atenția că au fost formulate mai multe. În acest caz, propriul n-a fost formulat corect. Întocmai cum la definiții nu trebuie să fie adăugat nimic altceva în afară de noțiunea care desemnează esența[505], tot așa la proprii nu trebuie să fie adăugat nimic altceva în afară de noțiunea care desemnează propriul. Căci un asemenea adaos nu este de nici un folos. Așa, de exemplu, spunând că propriul focului este de a fi corpul cel mai fin și cel mai ușor, s-au formulat mai mulți proprii (căci amândouă caracterele pot fi enunțate cu adevărat numai despre foc). De aceea nu a fost redat corect propriul focului prin două caractere: corpul cel mai fin și cel mai ușor.

Dimpotrivă, la stabilirea tezei, trebuie să fim atenți ca să formulăm nu mai mult decât un singur propriul pentru același lucru. În acest caz, propriu a fost formulat corect. Așa, de exemplu, spunând că propriul lichidului este de „a fi un corp care poate lua orice formă", a fost redat

---

[503] Este vorba de termenii numiți de scolastici „transcendentali", adică cu aplicație la orice lucru, cum sunt „unul", „ființa".

[504] Termenul grec este ὑπόληψις.

[505] Pentru cunoașterea mai de aproape a acestei importante reguli a definiției, vezi aici cartea a VI-a, 3.

un singur propriu, nu mai multe, și, în această privință, a fost formulat corect propriul lichidului.

3

<Alte locuri comune formulate corect sau incorect>

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă, la respingerea tezei, s-a recurs la subiectul al cărui propriu a fost formulat, sau la una din speciile
131 a lui[506]. În acest caz, propriul nu a fost formulat corect. În adevăr, propriul este formulat pentru a cunoaște un lucru. Dar un lucru nu este mai cunoscut prin aceea că el însuși este numit din nou; de asemenea, una din speciile sale, fiindu-i posterioară, nu este mai cunoscută[507]. De aceea, prin astfel de mijloace, nu știm mai mult despre un lucru. Așa, de exemplu, spunând că propriul animalului este de a fi esență[508] din care omul este o specie, am recurs la o specie a esenței, și prin aceasta nu am formulat corect propriul.

La stabilirea tezei, trebuie să fim atenți ca să nu recurgem nici la subiectul însuși, nici la una din speciile lui. În acest caz, propriul a fost formulat corect. Bunăoară, spunând că propriul vietății este de a fi un compus din suflet și corp, nu recurgem nici la subiect, nici la una din speciile sale. Prin aceasta formulăm corect, în această privință, propriul vietății.

În același fel trebuie să cercetăm, la ceilalți termeni, dacă ei fac sau nu fac mai cunoscut subiectul dat. La respingere, trebuie să luăm seama dacă întrebătorul nu recurge la nimic care să fie opus subiectului sau absolut simultan sau posterior lui. În acest caz, propriul nu este formulat corect. Se știe că opușii sunt de la natură simultani, iar ceea ce este simultan de la natură unui subiect sau îi este posterior nu-l face mai cunoscut[509]. Așa, de exemplu spunând că propriul binelui este de a fi

---

[506] Aristotel citează acest loc comun în două situații deosebite: a) repetarea în propriu a subiectului însuși, un fel de *idem per idem* ca și în definiție; b) propriul lucrului este exprimat printr-o specie a lucrului.

[507] Specia este posterioară genului și de aceea nu este mai cunoscută decât el, regulă obișnuită în formularea propriului.

[508] Sau „substanța" (οὐσία).

[509] Regula elementară a propriului este de a fi mai cunoscut decât subiectul, deci de a fi anterior, *sub raportul cunoașterii*, subiectului. Ceea ce este opus subiectului (vezi despre opuși *Categorii*, 10), posterior (vezi *Categorii* 12) sau simultan (*Categorii* 13) este mai puțin cunoscut sau cel mult tot așa de cunoscut (simultanul).

opus răului, recurgem la opusul binelui[510] și de aceea propriul binelui nu a fost formulat corect.

În schimb, la stabilirea tezei, trebuie să fim atenți să nu întrebuințăm nimic care să fie sau opus subiectului, sau de la natură absolut simultan, sau posterior lui. Dacă procedăm așa, propriul este formulat corect. Bunăoară, spunând că propriul științei este concepția cea mai convingătoare[511] nu am recurs nici la un termen opus, nici la un termen de la natură simultan subiectului, nici la un termen posterior lui. De aceea, propriul științei este formulat corect, în această privință.

De asemenea, la respingerea tezei, trebuie să observăm dacă întrebătorul nu a formulat ca propriu ceva care nu urmează totdeauna subiectului și uneori chiar nu-i este propriu[512]. În acest caz propriul nu a fost formulat corect. Căci nici subiectul căruia vedem că i se atribuie propriul nu va primi cu necesitate numele potrivit, nici subiectului căruia vedem că nu i se atribuie propriul, nu i se va refuza cu necesitate numele[513]. În afară de aceasta, nu este sigur că propriul ce i-a fost dat îi aparține ca atribut, deoarece este posibil ca să-l piardă. Și astfel propriul nu va fi evident. De exemplu, dând ca propriul animalului „ceva ce este când în mișcare, când în repaus", am dat un propriu care uneori nu-i aparține, și de aceea nu am formulat corect propriul.

În schimb, la stabilirea tezei trebuie să avem grijă să formulăm ca propriu ceea ce îi aparține cu necesitate totdeauna, căci atunci propriul este formulat corect, în această privință. Bunăoară, formulând ca propriul 131 b
virtuții „ceea ce face bun pe cel ce o are", s-a dat ca propriu ceva care urmează totdeauna subiectului. De aceea, în această privință, s-a formulat corect propriul virtuții.

---

[510] Formulăm propriul binelui spunând că este opusul răului, formulăm propriul binelui servindu-ne indirect tot de bine.

[511] Textul grec: ὑπόληψις πιστοτάτη.

[512] Ci este un accident al subiectului.

[513] Cum au observat toți comentatorii, fraza este greoaie; ea vrea să spună că propriul poate fi convertit cu subiectul căruia îi aparține, numai dacă propriul aparține totdeauna și absolut, nu temporar, cum arată exemplul de mai jos. Un subiect care primește un propriu poate să nu primească numele lucrului însuși la care se aplică propriul și, invers, subiectul care nu primește propriul poate să primească numele lucrului la care se aplică propriul.

După aceea, la respingere, trebuie să luăm seama dacă întrebătorul a formulat un propriu care aparține unui lucru numai actual, fără a specifica acest fapt[514]. În acest caz, propriul nu este formulat corect. Căci, mai întâi, tot ce se întâmplă împotriva obiceiului se cere explicat ca atare, întrucât, de obicei, este desemnat ca propriu, de preferință, ceea ce urmează totdeauna unui subiect; al doilea, nu se știe bine, când nu s-a specificat lămurit, dacă vrem să formulăm ca propriu al subiectului ceea ce el posedă actual. Așadar, să nu dăm nici un pretext de obiecție. De exemplu, dând ca propriu al unui anumit om faptul că se află așezat împreună cu altul, dăm un propriu prezent, și de aceea nu s-a formulat corect propriul, întrucât nu s-a adăugat restricția.

Dimpotrivă, la stabilirea tezei, trebuie să observăm dacă, la propriul actual, s-a precizat că formulăm propriul actual. În acest caz, s-a formulat corect propriul respectiv. De exemplu, spunând că propriul unui anumit om este, *actualmente*, de a se plimba, indicația s-a făcut cu o distincție, și de aceea propriul a fost formulat corect[515].

După aceea, la respingere, trebuie să luăm seama dacă întrebătorul a redat ca propriu ceea ce ne este cunoscut numai prin percepție[516]. Atunci propriul nu a fost formulat corect. Căci orice este perceptibil devine nesigur îndată ce este sustras percepției. Nu mai știm atunci dacă mai aparține lucrului, întrucât a fost cunoscut numai prin percepție. Aceasta este adevărat oriunde atributul nu urmează totdeauna cu necesitate subiectului. Bunăoară, spunând că propriul soarelui este de a fi astrul cel mai strălucitor care se mișcă deasupra pământului, prin adaosul că soarele *se mișcă deasupra pământului*[517], s-a recurs la un caracter care este cunoscut prin percepție, și de aceea propriul soarelui

---

[514] Atributul care uneori aparține, alteori nu aparține unui lucru nu este în chip sigur propriul acelui lucru. Căci propriul trebuie să caracterizeze totdeauna lucrul dat. Aici este vorba de atributul ce aparține „acum" (νῦν), în clipa de față.

[515] Acest loc comun nu se limitează la ceea ce nu este totdeauna, ci la ceea ce este numai în prezent, „acum". Precizarea timpului aplică corect locul comun.

[516] Percepția garantează realitatea obiectului perceput numai cât timp acesta este perceptibil. Specificarea în acest sens slăbește valabilitatea propriului, cum se constată în exemplul de mai jos.

[517] Aristotel acceptă fără discuție teoria neștiințifică geocentrică: pământul este imobil în centrul lumii, iar soarele se mișcă în jurul lui. Este drept, filozoful atribuie această mișcare percepției, ceea ce este exact, dar nu trage consecințele constatării.

nu a fost formulat corect. Căci, după ce soarele apune, nu mai știm dacă soarele se mișcă deasupra pământului, deoarece el se sustrage percepției.

În schimb, la stabilirea tezei, trebuie să observăm dacă s-a redat ca propriu un atribut care nu este constatat prin percepție sau un propriu care, deși poate fi perceput, aparține în chip evident cu necesitate subiectului. În acest caz, propriul a fost formulat corect, în această privință. De exemplu, formulând ca propriul unei suprafețe de a fi „substratul prim al culorii", s-a recurs prin caracterul „substratul culorii" la ceva sensibil, dar la ceva care aparține, în chip evident, totdeauna subiectului, și de aceea s-a formulat corect, în această privință, propriul suprafeței.

După aceea, la respingere, trebuie să vedem dacă întrebătorul a redat definiția drept un propriu. Atunci, el nu a formulat corect propriul, fiindcă propriul nu trebuie să explicitezе esența. Bunăoară, denumind 132 a
ca propriul omului „animal pedestru — cu două picioare" s-a redat ca propriu ceea ce explicitează esența omului, și de ceea propriul nu a fost formulat corect.

În schimb, la stabilire, să avem grijă să redăm ca propriu ceea ce se poate converti cu subiectul, dar să nu exprime esența lui[518]. Atunci, propriul este formulat corect, în această privință. De exemplu, formulând ca propriul omului că el este „un animal blând de la natură", am formulat un propriu care se poate converti cu omul, dar nu exprimă esența lui. De aceea propriul omului este formulat corect, în această privință.

Apoi, la respingere, trebui să luăm seama dacă întrebătorul a formulat propriul fără a-l așeza în esență[519]. Căci, la proprii ca și la definiții, trebuie să indicăm mai întâi genul și după aceea să adăugăm ceilalți termeni, în așa fel încât să delimităm un lucru față de celelalte. De aceea, un propriu care nu este dat în acest chip nu este corect formulat. Bunăoară, spunând că propriul animalului este de a avea suflet, nu am așezat animalul în esența lui, și de aceea propriul animalului nu a fost formulat corect.

La stabilirea tezei, trebuie să avem grijă de a așeza în esența lui subiectul, al cărui propriu îl redăm și de a adăuga restul. Numai așa propriul a fost corect formulat în această privință. Bunăoară, spunând

---

[518] Un alt loc comun: definiția, care este deosebită de propriu (vezi cartea I, 5), este redată ca propriu. Definiția exprimă esența, propriul — un atribut valabil numai pentru un anumit lucru și de aceea se poate substitui acestuia.

[519] „Esența" (τὸ τί ἐστιν) este genul. Propriul nu poate fi formulat fără a arăta genul subiectului, ca și la definiție.

că propriul omului este un animal capabil de a învăța, propriul a fost redat prin așezare în esență, și de aceea propriul omului a fost corect formulat, în această privință.

4

<Locuri comune referitoare la corecta raportare a propriului la subiectul său>

Acestea au fost locurile comune după care știm dacă un propriu a fost sau nu a fost corect formulat. Să vedem acum locurile comune potrivit cărora un propriu dat este sau nu este propriu în chip absolut[520]. Locurile comune care ne arată în chip absolut că un propriu a fost corect formulat trebuie să fie aceleași ca acele care formulează pur și simplu propriul. Dacă au fost arătate acestea, vom expune o dată cu ele și pe cele dintâi[521].

În primul rând, la respingere, trebuie să examinăm fiecare specie a subiectului, al cărui propriu a fost formulat de întrebător, pentru a vedea, bunăoară, dacă propriul nu aparține nici uneia din ele, sau, cel puțin, dacă nu este valabil pentru ele în ce privește subiectul dat, sau dacă nu este propriu fiecăreia din ele în ce privește subiectul al cărui propriu a fost dat[522]. În acest caz, pretinsul propriu nu este cel adevărat. Fiindcă, de exemplu, nu este adevărat că geometrul nu se poate înșela în vreunul din raționamentele sale (geometrul se înșală când desemnează figuri greșite), urmează că nu este propriu omului de știință de a nu se înșela în nici un raționament al său.

---

[520] Până acum s-au cercetat locurile comune în care propriul poate fi real, dar nu este formulat corect. Urmează locurile comune în care propriul este real în mod absolut, fără restricții și deci fără posibilitate de desemnare incorectă, ca în cazul propriului dat „în anumită privință" (κατα τοῦτο).

[521] Aristotel contopește aici două probleme: a) dacă propriul a fost formulat corect sau incorect, în mod absolut; b) dacă propriul a fost formulat pur și simplu (ὁλως). Căci dacă a fost formulat pur și simplu, a fost formulat și corect.

[522] Aristotel înșiră trei nuanțe de respingere a propriului absolut: a) propriul absolut nu aparține nici uneia din speciile subiectului; b) nu este adevărat pentru speciile subiectului, datorită subiectului; c) nu aparține fiecăreia din ele, datorită subiectului sau prin raportare la el

Dimpotrivă, la stabilirea tezei, trebuie să fim atenți dacă propriul dat este adevărat despre toate cazurile și dacă este adevărat sub raportul de care este vorba[523]. Atunci, ceea ce este formulat ca nefiind propriul este cu adevărat propriul. Fiindcă, de exemplu, „a fi un animal capabil de a învăța" este valabil despre orice om, și aceasta în măsura în care el 132 b
este om, propriul omului stă în aceea că el este un animal capabil de a învăța.

[Acest loc comun[524] poate fi întrebuințat, mai întâi, pentru respingere, dacă la un lucru este adevărat numele lui, dar nu este adevărată noțiunea lui, sau dacă numele nu este adevărat, dar este adevărată noțiunea lui; al doilea, poate fi întrebuințat pentru stabilire, dacă noțiunea este enunțată despre lucrul de care este enunțat și numele, cum și dacă numele este enunțat despre lucrul de care este enunțată și noțiunea].

La respingere, trebuie să luăm seama dacă noțiunea nu este enunțată despre lucrul de care este enunțat și numele, și dacă numele nu este enunțat despre lucrul de care este enunțată și noțiunea. În acest caz, pretinsul propriu nu este cel adevărat. Fiindcă, bunăoară, caracterul de a participa la știință aparține Zeului, dar omul nu este enunțat ca predicat al Zeului, urmează că nu putem formula ca propriul omului de a fi „o viețuitoare care participă la știință"[525].

La stabilirea tezei trebuie să ținem seama dacă se enunță numele despre ceea ce se enunță și noțiunea, cum și dacă se enunță noțiunea despre ceea ce se enunță și numele. În acest caz, propriul va fi în realitate ceea ce este formulat ca nefiind propriul. Fiindcă, bunăoară, termenul „animal" este adevărat despre ceea ce „are suflet", și fiindcă „a avea suflet" este adevărat despre tot ceea ce este „viețuitoare", urmează că „a avea suflet" este propriul „viețuitoarei".

După aceea, la respingerea tezei, trebuie să observăm dacă întrebătorul a redat subiectul ca fiind propriul atributului care aparține subiectului însuși[526]. Atunci pretinsul propriu nu este cel adevărat. Bunăoară, a formula că focul este propriul corpului constituit din cele

[523] Adică în ce privește subiectul în discuție.

[524] Pasajul pus între paranteze drepte pare a fi un adaos.

[525] „A participa la știință" (ἐπιστήμης μετέχον) este deosebit de „a fi capabil de a învăța" (capabil de știință). Primul e propriu divinității, al doilea — omului.

[526] Subiectul însuși nu poate fi propriul atributului pe care el îl conține.

mai fine părticele, înseamnă a formula subiectul ca propriul atributului său, și, de aceea, focul nu poate fi propriul corpului constituit din cele mai fine părticele. În adevăr, subiectul nu poate fi propriul atributului conținut în subiect, fiindcă, în acest caz, același subiect ar fi propriul mai multor lucruri diferite ca specii[527]. Căci același subiect are mai multe atribute specific diferite care îi aparțin numai lui; la toate aceste predicate, subiectul ar fi propriul lor, dacă formulăm propriul în felul acesta. Dimpotrivă, la stabilirea tezei, trebuie să avem grijă ca să formulăm ca propriul subiectului ceea ce aparține subiectului. Atunci va fi propriu ceea ce, potrivit întrebătorului, a fost formulat ca nefiind propriul, presupunând că el a fost afirmat numai despre lucrurile al căror propriu este. Bunăoară, când se spune că propriul pământului este de a fi corpul specific cel mai greu, am formulat ca propriul corpului un caracter care este valabil numai despre acest lucru și care este enunțat despre el ca propriul său. În acest chip, propriul pământului a fost formulat corect.

Apoi, la respingere, trebuie să luăm seama dacă întrebătorul a redat propriul prin participație[528]. Atunci pretinsul propriu nu este cel
133 a adevărat. Căci ceea ce este redat prin participație aparține *quidditățíi*, și ca atare este o diferență valabilă pentru o anumită specie. Bunăoară, spunând că propriul omului este de a fi un animal pedestru cu două picioare, s-a formulat propriul prin participație, și de aceea „animal pedestru cu două picioare" nu poate fi propriul omului.

Dar, la stabilirea tezei, trebuie să luăm seama ca propriul să nu fie redat prin participație și să nu susțină nimic care să exprime esența lucrului, și care să fie convertibilă cu lucrul însuși. Atunci va fi propriu ceea ce, potrivit respondentului, nu ar trebui să fie. Bunăoară, spunând că un propriu al animalului este predispoziția naturală de a percepe, nu am formulat propriul animalului nici prin participație, nici printr-o exprimare a esenței, care să fie convertibilă lucrului dat. De aceea, predispoziția naturală de a percepe este un propriu al animalului.

---

[527] Dovada indirectă, negativă sau prin absurd. Dacă subiectul ar fi propriul atributului său, cum orice subiect are mai multe atribute, subiectul va fi propriul mai multor specii, ceea ce este împotriva definiției propriului de a fi caracteristica unei anumite specii.

[528] „Participația" — termen platonic care este întrebuințat adeseori în *Topica* — este posibilă numai la gen și diferență, la *quidditate*, nu și la propriu. Propriul nu aparține subiectului „prin participație" (κατὰ μέτεξιν).

După aceea, la respingerea tezei trebuie să observăm dacă propriul nu poate fi simultan cu subiectul[529], ci numai posterior sau anterior lui. În acest caz, ceea ce a fost formulat ca propriu nu este propriu, sau niciodată sau nu totdeauna. Bunăoară, fiindcă este posibil ca faptul de a se plimba în agora să aparțină cuiva înainte sau după calitatea de a fi om, a se plimba în agora nu poate fi propriu al omului, sau niciodată, sau nu totdeauna. — La stabilirea tezei, trebuie să luăm seama dacă termenul formulat aparține totdeauna cu necesitate subiectului, fără să fie totuși o definiție sau o diferență. Atunci va fi propriu ceea ce, potrivit respondentului, nu s-ar cuveni să fie. Bunăoară, fiindcă „a fi animalul capabil de a învăța" se găsește totdeauna cu necesitate simultan cu „a fi om" fără să fie totuși diferență sau definiție, acest atribut va fi propriul omului.

Pe urmă, la respingere, trebuie să luăm seama dacă același termen încetează de a fi propriul acelorași lucruri, întrucât sunt aceleași lucruri[530]. În acest caz, nu este cu adevărat propriu ceea ce tocmai ar trebui să fie. Bunăoară, fiindcă „ceea ce merită să fie năzuit" nu are ca propriu „ceea ce pare bun unor oameni", căci „ceea ce merită să fie năzuit" și „ceea ce este de dorit" sunt același lucru.

În schimb, la stabilirea tezei, trebuie să luăm seama dacă același atribut este propriul acelorași lucruri, întrucât sunt aceleași. În acest caz, va fi totuși propriu ceea ce a fost formulat ca nefiind propriul. Bunăoară, dacă propriul omului, ca om, este de a avea trei suflete, atunci același termen va fi propriul muritorului, ca muritor. Acest loc comun poate fi aplicat și la accident. Căci acelorași lucruri, întrucât sunt aceleași, trebuie să le aparțină sau să nu le aparțină același atribut.

După aceea, la respingere, trebuie să luăm seama dacă propriul nu este totdeauna specific același pentru lucrurile care sunt specific aceleași. În acest caz, pretinsul propriu nu va fi adevărat și despre subiectul în 133 b
discuție. Bunăoară, om și cal sunt identici ca specii[531]. Fiindcă nu totdeauna este propriul calului de a sta pe loc de la sine, nu este nici propriul

[529] Propriul este totdeauna simultan cu subiectul al cărui propriu este. Dacă nu este simultan, ci anterior sau posterior, nu este propriu. Simultaneitatea este luată aici în alt sens decât la opuși.

[530] Dacă două lucruri sunt identice, propriul unuia este și propriul celuilalt.

[531] Corect vorbind, cal și om sunt specii identice în gen.

omului de a se mișca de la sine. Căci a se mișca de la sine și a sta pe loc de la sine sunt identice ca specii, deoarece fiecare din acești termeni aparține fiecăruia din ei, calului și omului, întrucât sunt animale.

În schimb, la stabilirea tezei, să fim cu luare aminte dacă lucrurile specific aceleași au proprii specific aceiași. În acest caz, ceea ce, potrivit întrebătorului, nu ar trebui să fie propriul, este totuși. Bunăoară, fiindcă este propriul omului de a fi un animal pedestru cu două picioare, și pasărea are ca propriu de a fi un animal înaripat cu două picioare. Căci fiecare din acești termeni este același sub raportul speciei, deoarece doi dintre ei[532] sunt specii ai aceluiași gen, întrucât amândouă speciile se subsumează genului „animal", iar ceilalți doi[533] sunt diferențele genului „animal". Dar acest loc comun ne induce în eroare, când unul din proprii arătați aparține numai unei specii, iar celălalt aparține mai multora, ca, de exemplu, pedestru cu patru picioare.

Deoarece „același" și „altul" sunt termeni luați în mai multe sensuri, nu este ușor, când discuția este sofistică, să formulăm un propriu care aparține unui singur lucru și numai lui. Căci ceea ce aparține unui lucru care are un accident va aparține și accidentului, când acesta este luat o dată cu lucrul căruia îi aparține[534]. De exemplu, ceea ce aparține omului va aparține și omului alb, dacă există un om alb, iar ceea ce aparține omului alb va aparține și omului. În acest caz, cele mai multe proprii ar putea fi atacate cu șiretenie sub pretextul că subiectul este altul luat în sine și un altul luat împreună cu accidentul său, de exemplu, că omul este altul, iar omul alb — altul, și tot așa că „altul" este starea și „altul" este subiectul denumit după starea sa. Căci ceea ce aparține stării va aparține și subiectului denumit după starea sa, iar ceea ce aparține subiectului denumit după starea sa va aparține și stării. Bunăoară, fiindcă cineva este denumit savant după știința sa, nu ar putea să aibă propriul științei de a rămâne nezdruncinată prin raționament, căci atunci și savantul va rămâne nezdruncinat prin raționament[535].

---

[532] Omul și pasărea.

[533] Pedestru cu două picioare și înaripat cu două picioare.

[534] Sofismul lui „același" și „altul" este de a susține că subiectul singur sau în sine (de exemplu, *om*) și subiectul împreună cu accidentul (*om alb*) sunt diferiți.

[535] Propriul științei, al unei stări, nu este și propriul savantului, care este numit numai „potrivit stării". Savantul se poate înșela, știința nu se poate înșela. Ceea ce este valabil pentru abstract nu este valabil și pentru concret.

Dar, la stabilirea tezei[536], trebuie să accentuăm că subiectul accidentului și accidentul subiectului nu sunt absolut deosebite, deși sunt altele prin faptul că modul de a fi al fiecăruia este altul. Căci a fi om pentru om nu este același lucru cu a fi om alb pentru omul alb[537]. Mai trebuie să ținem seama[538] de inflexiunile cuvintelor, spunând, de exemplu, că savantul nu este *ceea ce* rămâne nezdruncinat prin raționament, ci este *acel* care rămâne nezdruncinat prin raționament, iar 134 a
despre știință că nu este *acel ce* rămâne nezdruncinat prin raționament, ci *aceea* care rămâne nezdruncinată prin raționament. În adevăr, când adversarul nu se dă în lături de a recurge la orice mijloace, trebuie să recurgem la toate armele de apărare[539].

5

<Alte locuri comune referitoare la corecta raportare a propriului la subiectul său>

După aceea, la respingere, trebuie să luăm seama dacă întrebătorul, voind să redea un atribut care aparține subiectului de la natură, a ales o expresie care desemnează un atribut care îi aparține totdeauna[540]. În acest caz, propriul formulat de el trebuie să fie respins. Bunăoară, spunând că propriul omului este de a fi „un animal cu două picioare", se intenționează exprimarea unui atribut care-i aparține de la natură, dar se formulează, prin expresia aleasă, atributul care-i aparține totdeauna. De aceea, propriul omului nu poate fi de a fi un „animal cu două picioare", căci există oameni care nu au două picioare.

---

[536] Adică pentru a dovedi că același caracter poate fi propriul și al subiectului singur și al subiectului împreună cu accidentul său.

[537] „Omul" pentru „om" și „albul" pentru „omul alb" sunt noțional deosebiți, primul este gen, al doilea — accident.

[538] Al doilea sofism este încă mai superficial, cu toată subtilitatea lui: el se referă la „derivați", la „cazuri", la simple modificări verbale după gen și cazuri.

[539] *Topica* recunoaște dreptul celui ce discută de a recurge la toate stratagemele sofistice când discută cu un adversar neleal, el însuși sofist inveterat.

[540] Atributul care aparține unui subiect, de la natură, poate să nu-i aparțină „totdeauna". Pasărea are „de la natură" două aripi, dar, fie din naștere, fie dintr-un accident, ea poate rămâne cu o singură aripă.

Dimpotrivă, la stabilirea tezei, trebuie să luăm seama, când vrem să redăm un propriu ce aparține de la natură, dacă expresia este corespunzătoare. În acest caz, propriul nu va putea fi respins. De exemplu, redând ca propriul omului că este „un animal capabil de a învăța", vrem nu numai să formulăm un propriu care-i aparține de la natură, ci și să găsim expresia corespunzătoare. De aceea, nu se va putea respinge propriul formulat, în această privință, pretextând că propriul omului nu este de a fi „un animal capabil de a învăța"[541].

Adăugăm că este greu să redăm propriul la lucrurile care sunt denumite după un altul luat ca prim, sau la lucrurile care sunt ele însele prime[542]. Căci dacă formulăm propriul unui lucru denumit după un alt lucru, propriul va fi valabil și despre lucrul prim, iar dacă propriul este formulat despre acesta, va fi valabil și despre celălalt. Bunăoară, redând ca propriul suprafeței caracterul de a fi colorată, propriul va fi valabil și despre corp, iar dacă a fi colorat este propriul corpului, el va fi enunțat și despre suprafață. Prin urmare, dacă noțiunea propriului este valabilă despre ceva, nu înseamnă că este valabil și numele[543].

La unii proprii se întâmplă, destul de des, eroarea de a nu determina: *cum* trebuie să fie formulat propriul și *al cui* propriu este dat[544]. Căci toți se silesc să redea ca propriul unui lucru: sau atributul care îi aparține de la natură, ca la om — caracterul de a avea două picioare; sau atributul ce-i aparține de fapt, ca la unii oameni — caracterul de a avea patru degete; sau atributul specific, ca la foc — caracterul de a fi alcătuit din părticelele cele mai fine; sau atributul care-i aparține în chip absolut, ca la animal — caracterul de a fi viu; sau atributul care aparține unui

---

[541] Împrejurarea că accidental unii oameni nu sunt „capabili de a învăța" nu constituie un pretext de a nega că propriul omului este capacitatea de a învăța.

[542] Există proprii care aparțin lucrurilor, „în primul rând" (πρώτως), de exemplu, a fi colorat este propriul originar al suprafeței, dar care aparțin și lucrurilor „prin altul", de exemplu, a fi colorat aparține și corpului prin suprafața sa. Deoarece, în acest caz, propriul aparține, direct sau indirect, și unui lucru și altuia, este greu să formulăm propriul unui singur lucru, așa cum cere natura propriului.

[543] Dacă suprafața nu este corp, noțiunea propriului, adică „a fi colorat", este valabilă pentru amândouă, fie în primul rând, fie în al doilea rând, nu însă și numele, adică rămâne deosebirea nominală dintre suprafață și corp.

[544] În cele ce urmează, se cercetează sub toate aspectele în ce fel propriul este enunțat despre lucruri. Aristotel ne oferă o clasificare a propriilor, pe care o examinează de aproape.

lucru pe baza altui lucru, ca la suflet — caracterul de a fi prudent; sau pe baza unei stări, ca la savant — caracterul de a nu fi zdruncinat prin argumente raționale (căci numai fiindcă are o stare determinată, savantul are caracterul de a fi zdruncinat prin argumente raționale); sau pe baza 134 b
faptului că starea este posedată de alt lucru, ca la știință, căreia îi aparține caracterul de a nu fi zdruncinată de argumente raționale; sau pe baza participării la alt lucru, cum animalului îi aparține caracterul de a putea percepe (căci și alte ființe, de exemplu omul, au caracterul de a percepe, însă numai datorită participării lor la animal); sau, în sfârșit, pe baza participării la un alt lucru, cum un animal oarecare participă la viață.

Prin urmare, dacă nu se adaugă precizarea „de la natură" comitem o eroare, fiindcă se poate întâmpla ca atributul ce-i aparține de la natură unui lucru să nu-i aparțină totuși ca, de exemplu, omului caracterul de a avea două picioare. De asemenea, comitem o eroare dacă nu am specificat că am formulat ca propriul atributul ce aparține de fapt, fiindcă subiectul nu este totdeauna așa cum este în momentul de față, ca, de exemplu, omul cu patru degete. De asemenea, comitem o eroare, dacă nu s-a spus lămurit că afirmăm un lucru sau ca subiect prim sau ca subiect derivat din altul, fiindcă, dacă noțiunea propriului este valabilă despre ceva, nu înseamnă că este valabil și numele, cum, bunăoară, caracterul de a fi colorat este propriu suprafeței sau corpului. Tot așa, se comite eroare dacă nu s-a observat dinainte că propriul a fost dat pe baza faptului fie că un lucru posedă o stare, fie că starea este posedată de un lucru[545]. În acest caz, nu mai putem vorbi de un propriu. În adevăr, dacă formulăm propriul unui lucru pe baza faptului că acest lucru este o stare posedată de alt lucru, propriul va aparține și lucrului care posedă această stare, iar dacă îl dăm unui lucru pe baza faptului că el posedă această stare, propriul va aparține și stării posedate, ca, de exemplu, caracterul de „a nu fi zdruncinat de vreun argument rațional", dacă acest caracter este formulat ca propriul științei și savantului. De asemenea, comitem eroare dacă nu s-a spus dinainte că propriul aparține lucrului pe baza faptului că lucrul participă la altul sau este participat de alt

[545] Afirmăm un propriu care aparține la două lucruri în sens deosebit, de exemplu, cum vom vedea mai jos, știința și om de știință. Un asemenea propriu nu este propriu. Omul de știință posedă știința, iar știința este posedată de omul de știință. Propriul trebuie formulat ținând seama de deosebirea aceasta.

lucru[546]. În acest caz, propriul va aparține și altor lucruri. În adevăr, dacă formulăm propriul pe baza faptului că subiectul lui este participat de alte lucruri, el va aparține și lucrurilor care participă la acest subiect, iar dacă propriul este formulat pe baza faptului că subiectul său participă la alte lucruri, el va aparține și lucrurilor la care el participă, cum, bunăoară, formulăm ca propriul vreunui animal, sau al animalului în genere, caracterul de a fi viu. În sfârșit, comitem eroare dacă nu spunem lămurit că propriul aparține speciei, fiindcă atunci propriul va aparține numai unui lucru care cade în domeniul în care este valabil propriul. Căci ceea ce aparține în cel mai înalt grad aparține numai unui singur lucru; de exemplu, focului care posedă ca propriu caracterul de a fi *cel mai ușor* corp[547].

Uneori, putem comite eroare și dacă am adăugat referința la *specie*. Căci, în urma acestui adaos, ar trebui să existe numai o specie care posedă acest propriu. Aceasta însă nu este cazul la unele lucruri, bunăoară la foc. Nu există o singură specie de foc, ci mai mult specii: cărbunele, flacăra, lumina. Toate acestea sunt focuri specific deosebite. Adaosul de referință la specie trebuie să presupună că există numai o singură *specie*, aceea arătată, fiindcă altminteri propriul în discuție va aparține unei specii mai mult, alteia mai puțin, cum este cazul focului ca fiind corpul alcătuit din părticelele cele mai fine. Căci lumina este alcătuită din părticele mai fine decât cărbunele și flacăra. Așa ceva nu trebuie să se întâmple, afară numai dacă și numele aparține mai mult
135 a lucrului, despre care este mai valabilă noțiunea[548] lui. În afară de aceasta, se va întâmpla ca propriul să fie același și pentru ceea ce posedă un termen în chip simplu și pentru ceea ce îl posedă în gradul cel mai mare, în domeniul posedat în chip simplu, cum este cazul focului care posedă

[546] Participă specia la gen, iar genul este participat de specie; în primul caz, subordonatul participă la supraordonat; în cazul al doilea, supraordonatul este participat de subordonat. „Genul", fiind participat, este pasiv, de aceea el este oarecum materia noțiunii, iar specia care participă activ este forma.

[547] Dacă nu formulăm propriul speciei întregi, ci numai al unei subspecii, dându-i o formă superlativă, de exemplu, propriul focului este de a fi corpul cel mai ușor, dar sub forma superlativă este propriul unei subspecii a focului (luminii), comitem o eroare de atribuire a propriului. Focul poate avea ca subspecii: para cărbunelui, flacăra, lumina.

[548] Noțiunea, expresia = λόγος. Numele de foc este atribuit deopotrivă luminii ca și flăcării, totuși, fiindcă lumina are părticelele cele mai fine (superlativ!), propriul focului se aplică mai mult luminii decât flăcării, fiindcă propriul are diferite grade.

propriul de a fi alcătuit din părticelele cele mai fine. Căci și lumina, fiind alcătuită din părticelele cele mai fine, are acest propriu.

Așadar, dacă întrebătorul formulează în acest fel propriul, trebuie să-l atacăm. Noi înșine nu vom da prilejul unei asemenea obiecții, ci, de la început, o dată cu formularea propriului, trebuie să arătăm în ce fel formulăm propriul[549].

După aceea, la respingerea tezei, trebuie să luăm seama dacă întrebătorul a formulat însuși lucrul ca fiind propriul său. Atunci pretinsul propriu nu este un propriu adevărat, căci orice lucru învederează prin el însuși existența sa, iar ceea ce învederează existența nu este propriu, ci definiție[550]. Bunăoară, spunând că propriul binelui[551] este „ceea ce se cuvine", formulăm lucrul însuși ca propriul său (căci binele și ceea ce se cuvine sunt unul și același lucru), de aceea propriul binelui nu poate fi ceea ce se cuvine.

În schimb, la stabilirea tezei, să fim atenți ca, fără să redăm lucrul însuși ca propriul său, să formulăm totuși ca propriu ceva care este reciprocabil cu lucrul însuși[552]. În acest caz, ceea ce a fost formulat ca nefiind propriul va fi propriul adevărat. De exemplu, spunând că propriul animalului este caracterul de a fi substanță însuflețită, fără să redăm lucrul însuși ca propriul său, formulăm totuși ca propriu ceva care este reciprocabil cu lucrul însuși. De aceea substanța însuflețită va fi propriul animalului.

După aceea, când este vorba de lucruri cu părți asemănătoare[553], la respingerea tezei trebuie să observăm dacă propriul întregului nu este adevărat și despre părți, sau dacă propriul părții nu poate fi enunțat și despre întreg. În acest caz, pretinsul propriu nu este adevărat. Totuși, aceasta se poate întâmpla uneori. Căci, la lucrurile cu părți asemănătoare, putem formula propriul, luând în considerație când întregul, când partea. Dar, în nici unul din aceste cazuri propriul nu a fost redat just. Bunăoară, luând în considerație întregul, putem formula ca propriul mării caracterul de a fi cea mai mare cantitate de apă sărată. În acest chip, am formulat propriul unui lucru cu părți asemănătoare, dar care nu este adevărat

[549] În care din felurile înșirate mai înainte am formulat propriul.

[550] Ceea ce învederează existența este definiția, adică esența.

[551] Textual: „frumosului" (τὸ καλόν).

[552] Așadar, un termen care posedă aceeași extensiune ca subiectul.

[553] Cu părți care se aseamănă cu întregul.

despre parte (căci o mare individuală[554] nu este cea mai mare cantitate de apă sărată). De aceea caracterul de a fi cea mai mare cantitate de apă sărată nu poate fi propriul mării. Luând în considerație partea, se formulează ca propriul aerului caracterul de a putea fi respirat. În acest chip, am formulat propriul unui lucru cu părți asemănătoare, dar un propriu care, ce e drept, este adevărat despre un anumit aer, dar nu
135 b despre orice aer (căci nu orice aer poate fi respirat). De aceea caracterul de a putea fi respirat nu va fi propriul aerului.

Dimpotrivă, la stabilirea tezei, trebuie să ținem seama dacă propriul formulat pentru lucrul luat ca părți asemănătoare este adevărat și despre lucrul luat ca întreg. În acest caz, ceea ce a fost formulat ca nefiind propriul va fi totuși propriul. Bunăoară, dacă despre pământ în genere este adevărat propriul că tinde să se miște în jos, este adevărat și despre un anumit pământ. De aceea, este propriul pământului caracterul de a tinde de la natură în jos.

6

<Locurile comune ale propriului considerate din punctul de vedere al opușilor>

După aceea, când este vorba de opuși[555], trebuie să pornim mai întâi de la contrari. La respingerea tezei, trebuie să vedem dacă contrarul propriului dat nu este, în realitate, propriul subiectului contrar. În acest caz, nici celălalt contrar nu va fi propriul subiectului contrar. De exemplu, contrarul dreptății este nedreptatea, iar contrarul celui mai mare bine este cel mai mare rău. Dar fiindcă propriul dreptății nu este cel mai mare bine, nici propriul nedreptății nu este cel mai mare rău.

Dimpotrivă, la stabilirea tezei, trebuie să ținem seama că contrarul propriului dat este propriul subiectului contrar. În acest caz, și celălalt contrar va fi propriul celuilalt subiect contrar. De exemplu, fiindcă răul este contrarul binelui și respingătorul — contrarul doritului, cum propriul

[554] Marea Tireniană față de Marea Mediterană nu este cea mai mare cantitate de apă sărată.

[555] Cele patru specii de opuși au fost studiate în *Categorii* 10 și 11. De o cercetare deosebită s-au bucurat opușii contrari.

binelui este caracterul de a fi dorit, urmează că propriul răului este caracterul de a fi respingător.

În al doilea rând[556], trebuie să pornim de la opușii relativi. La respingere, trebuie să vedem dacă relativul propriului dat nu este, în realitate, propriul relativului celuilalt. În acest caz, celălalt relativ nu va fi nici el propriul relativului în chestiune. Bunăoară, dublul este relativ față de jumătate, iar excesul — față de lipsă. Deoarece excesul nu este propriul dublului, nici lipsa nu va fi propriul jumătății.

La stabilirea tezei trebuie să ținem seama dacă relativul propriului dat va fi propriul celuilalt relativ. În acest caz, și celălalt relativ va fi propriul subiectului relativ. Bunăoară, dublul este relativ față de jumătate și proporția de 1 la 2 este relativă proporției de 2 la 1. Atunci propriul dublului este proporția de 2 la 1, iar propriul jumătății este proporția[557] de 1 la 2.

În al treilea rând, la respingere, trebuie să luăm seama dacă termenul denumit potrivit posesiunii nu este un propriu al posesiei[558]. În acest caz, nici termenul denumit potrivit privației nu va fi propriul privației. Iar dacă, de asemenea, termenul denumit potrivit privației nu este propriul privației, nici termenul denumit potrivit posesiei nu va fi propriul posesiei. Bunăoară, fiindcă propriul surdității nu este lipsa de senzație, propriul auzului nu va fi caracterul de a avea senzație. La stabilirea tezei, trebuie să se țină seama că termenul denumit potrivit posesiei este un propriu al posesiei. Atunci și termenul denumit potrivit privației va fi un propriu al privației. Și, de asemenea, dacă termenul denumit potrivit privației este propriul privației, atunci și termenul denumit potrivit posesiei va fi propriul posesiei. Bunăoară, dacă propriul 136 a
vederii este de a vedea în măsura în care avem acest simț, atunci și propriul orbirii trebuie să fie de a nu vedea în măsura în care nu avem vederea, deși, de la natură, ar trebui să o avem[559].

După aceea, trebuie să pornim de la afirmații și negații[560], și anume, de la predicatele însele[561]. Dar acest loc comun servește numai

---

[556] După opușii contrari, Aristotel cercetează opușii relativi (corelativi).

[557] Dacă dublul față de jumătate se comportă ca 2 față de 1, jumătatea față de dublu se comportă ca 1 față de 2.

[558] A treia specie de opuși este privația-posesie.

[559] Să se vadă definiția posesiei și privației în *Categorii* 10, 12 a.

[560] A patra specie de opuși este opoziția contradictorie, numită exact de Aristotel ca opoziția dintre afirmație și negație.

[561] Vom lua în considerație predicatele care pot afirma sau nega ceva despre același subiect. Deci, un prim caz este: două predicate cu un singur subiect.

pentru respingere. Bunăoară, trebuie să vedem dacă afirmația sau termenul afirmativ este propriul unui lucru. În acest caz, negația sau termenul negativ nu va fi propriul acelui lucru. Și tot așa, dacă negația sau termenul negativ este propriul unui lucru, atunci afirmația sau termenul afirmativ nu va fi propriul acelui lucru. De exemplu, dacă însuflețit este propriul animalului, neînsuflețit nu poate fi propriul animalului.

În al doilea rând, trebuie să cercetăm predicatele afirmative sau negative, precum și subiectele despre care sunt afirmate sau negate, pentru a vedea, la respingerea tezei, dacă termenul afirmativ nu este, în realitate, propriul subiectului afirmativ[562]. În acest caz, nici termenul negativ nu va fi propriul subiectului negativ. Și tot așa, dacă termenul negativ nu este propriul subiectului negativ, nici termenul afirmativ nu va fi propriul subiectului afirmativ. Bunăoară, deoarece „animal" nu este propriul omului, „non-animal" nu va fi propriul „non-omului". Și tot așa, dacă „non-animal" pare să nu fie propriul „non-omului", nici animal nu va fi propriul omului.

La stabilirea tezei, trebuie să luăm seama dacă termenul afirmativ este propriul subiectului afirmativ. În acest caz, și termenul negativ va fi propriul subiectului negativ. Și tot așa, dacă termenul negativ este propriul subiectului negativ, termenul afirmativ va fi și el propriul subiectului afirmativ. De exemplu, deoarece propriul non-animalului este de a nu trăi, propriul animalului va fi de a trăi. Și tot așa, dacă a trăi pare să fie propriul animalului, caracterul de a nu trăi va părea să fie și el propriul non-animalului.

În al treilea rând[563], trebuie să cercetăm subiectele înseși, pentru a vedea, la respingerea tezei, dacă propriul dat este propriul subiectului afirmativ. În acest caz, același termen nu va fi și propriul subiectului negativ. Și tot așa, dacă termenul propus este propriul subiectului negativ, el nu va fi propriul subiectului afirmativ. De exemplu, deoarece însuflețit este propriul animalului, el nu va fi propriul non-animalului.

La stabilirea tezei, dacă propriul dat nu este propriul subiectului afirmativ, el va fi propriul subiectului negativ. Dar acest loc comun ne

[562] Al doilea caz: două predicate și două subiecte, când afirmate, când negate.

[563] Al treilea caz: același atribut poate fi afirmat sau negat despre subiecte diferite (subiect afirmativ sau negativ).

induce în eroare[564]. Căci termenul pozitiv nu este propriul subiectului negativ[565], și nici termenul negativ nu este propriul subiectului afir- 136 b
mativ[566]. În adevăr, termenul afirmativ nu aparține unui subiect negativ, iar termenul negativ poate aparține, ce e drept, unui subiect afirmativ, dar nu ca propriu[567].

După aceea, trebuie să cercetăm membrii unei diviziuni[568], pentru a vedea, la respingerea tezei, dacă, în realitate, nici un membru al diviziunii nu este propriul vreunuia din ceilalți membri. În acest caz, termenul propus nu poate fi propriul lucrului pentru care este propus ca propriu. Bunăoară, deoarece caracterul de a fi o vietate perceptibilă nu este propriul nici unei vietăți muritoare, caracterul de a fi o vietate inteligibilă nu poate fi propriul Zeului[569].

La stabilirea tezei, trebuie să observăm dacă vreun membru restant al diviziunii este propriul fiecăruia din membrii diviziunii. În acest caz, termenul restant va fi, de asemenea, propriul acelui membru, căruia, după spusa întrebătorului, nu poate să-i fie propriu. De exemplu, este propriul prudenței de a fi, de la natură, virtutea părții raționale a sufletului, și tot așa este propriul fiecăreia din celelalte virtuți de a fi virtuțile unei anumite părți a sufletului. De aceea, propriul stăpânirii de sine va fi, de la natură, să fie virtutea părții apetitive a sufletului[570].

---

[564] Eroarea constă în a face dintr-un termen afirmativ propriul unui subiect negativ și, invers, dintr-un termen negativ, propriul unui subiect afirmativ.

[565] Nu putem spune, de exemplu: „a fi virtuos este propriul non-omului".

[566] Nu putem spune, de exemplu: „a nu fi virtuos este propriul omului".

[567] „A nu fi virtuos" poate fi predicatul „animalului", dar nu ca propriu, căci multe lucruri nu sunt virtuoase; propriul însă nu se aplică decât unui singur lucru.

[568] Diviziunea platonică are doi membri coordonați; de exemplu: muritor, nemuritor. În exemplul ce urmează se iau patru membri, care sunt câte doi membri ai unei diviziuni. Dacă primul nu este propriul celui de-al treilea, nici al doilea nu va fi propriul celui de-al patrulea.

[569] Cei patru membri sunt: sensibil și inteligibil (o diviziune); muritor și zeitate (a doua diviziune).

[570] Cei patru termeni sunt aici: prudența și stăpânirea de sine, de o parte, partea rațională și partea apetitivă a sufletului, de altă parte. Dacă propriul prudenței este de a fi, de la natură, virtutea părții raționale, tot așa propriul celorlalte virtuți este de a fi, de la natură, virtutea uneia din cele trei părți ale sufletului.

7

<Diferite locuri comune ale propriului, ca: termeni derivați, asemănători, referitori la existență și devenire etc>

După aceea, trebuie să cercetăm termenii derivați, pentru a vedea, la respingerea tezei, dacă termenul derivat al propriului dat nu este propriul unui derivat al subiectului[571]. În acest caz, celălalt termen derivat nu va fi nici el propriul celuilalt termen derivat. De exemplu, deoarece adverbul „în chip moral" nu este propriul adverbului „în chip drept", nici „moralul"[572] nu va fi propriul „dreptului".

La stabilirea tezei, trebuie să luăm seama dacă un termen derivat al propriului dat este propriul unui derivat al subiectului. În acest caz, și celălalt termen derivat va fi propriul celuilalt termen derivat. De exemplu, deoarece „pedestru cu două picioare" este un propriu *al* omului, tot așa este propriul *omului* caracterul de a fi „pedestru cu două picioare"[573]. Dar trebuie să cercetăm nu numai derivațiile termenului în discuție, ci și opușii lor, cum am arătat, de asemenea, la locurile comune de mai înainte[574]. Astfel, la respingerea unei teze, trebuie să luăm seama dacă derivația din opusul propriului dat nu este propriul derivației din opusul subiectului. În acest caz, derivația celuilalt opus nu va fi nici ea propriul derivației din celălalt opus. De exemplu, deoarece adverbul „în chip moral" nu este propriul lui „în chip drept", adverbul „în chip imoral" nu va fi nici el propriul lui „în chip nedrept".

La stabilirea tezei, trebuie să observăm dacă derivația opusului propriului dat este propriul derivației din opusul subiectului dat. În acest caz, derivația celuilalt opus va fi propriul derivației din alt opus. Bunăoară, dacă „cel mai bun" este propriul „bunului", și „cel mai rău" este propriul „răului".

După aceea, trebuie să cercetăm lucrurile care se aseamănă[575], pentru a vedea, la respingerea tezei, dacă ceea ce se aseamănă cu

---

[571] La „derivație", de asemenea, se iau patru termeni, din care al doilea este derivat din primul („moral"), iar al patrulea — din al treilea („drept"). Un termen este adjectiv, iar celălalt este adverb.

[572] „Moral" este traducerea lui τὸ καλόν (în sens propriu: „frumos").

[573] „Derivația" are aici sensul de „cazuri": întâi, genitivul, al doilea, dativul.

[574] De exemplu, cartea a II-a, cap. 9, 114 b.

[575] La drept vorbind, lucrurile care se aseamănă sunt lucrurile care se află în aceeași proporție sau „analogie". Exemplele ce urmează au patru termeni în raport de asemănare sau de analogie, doi câte doi.

propriul dat nu este, în realitate, propriul a ceea ce se aseamănă cu subiectul. În acest caz, celălalt lucru care se aseamănă nu va fi nici el propriul asemănătorului. De exemplu, deoarece arhitectul, în ceea ce privește construirea unei case, se aseamănă cu medicul, în ceea ce privește restabilirea sănătății, și deoarece caracterul de a restabili sănătatea nu este propriul medicului, atunci și caracterul de a construi o casă nu este propriul arhitectului.

La stabilirea tezei, trebuie să cercetăm dacă ceea ce se aseamănă 137 a
cu propriul dat este propriul a ceea ce se aseamănă cu subiectul. În acest caz, și celălalt lucru asemănător va fi propriul asemănătorului. De exemplu, deoarece medicul, în ce privește capacitatea de a restabili sănătatea, se aseamănă cu gimnastul, în ce privește capacitatea de a restabili puterea mușchilor, urmează că propriul gimnastului este caracterul de a restabili puterea mușchilor și de aceea propriul medicului este acel de a restabili sănătatea.

După aceea, trebuie să cercetăm lucrurile identice[576], pentru a vedea, la respingerea tezei, dacă atributul identic față de două subiecte nu este, în realitate, propriul subiectului care se comportă identic cu subiectul în discuție. În acest caz, atributul identic față de cele două subiecte nu va fi nici propriul subiectului care, față de el, este identic cu primul subiect[577]. În schimb, dacă atributul identic față de două subiecte este propriul subiectului care, față de el, este identic cu subiectul în discuție, atunci el nu va fi propriul lucrului față de care a fost formulat ca fiind propriul său[578].

[Bunăoară, deoarece prudența este identică față de frumosul moral și urâtul moral, întrucât ea este știința amândurora, și de aceea propriul prudenței nu este de a fi știința frumosului moral, atunci propriul

[576] Noul loc comun se deosebește de cel precedent prin aceea că termenii comparați nu mai sunt patru — doi câte doi — ci trei, fiindcă unul este un predicat identic pentru două subiecte.

[577] Textul este obscur. El vrea să spună că, în ipoteza că un atribut este identic pentru două subiecte date, dacă atributul nu va fi propriul unuia, el nu va fi nici al celuilalt.

[578] Dacă atributul identic este totuși propriul unui subiect, nu va fi propriul celuilalt, fiindcă orice lucru are propriul său, care nu poate fi și al altuia. Exemplul ce urmează aruncă oarecare lumină asupra acestui loc comun, unul din cele mai dificile. Am zis „oarecare lumină", fiindcă structura exemplului este alta decât a teoriei de mai înainte. În timp ce înainte se vorbea de același atribut pentru două subiecte, exemplul vorbește de două atribute pentru același subiect.

prudenței nu va fi nici de a fi știința urâtului moral. Dar dacă este propriul prudenței de a fi știința frumosului moral, nu poate fi propriul ei de a fi știința urâtului moral.] Căci nu este posibil ca identicul să fie propriul mai multor lucruri[579]. La stabilirea tezei, acest loc comun nu găsește nici o aplicație, căci identicul, fiind unul, este totuși comparat cu mai multe subiecte.

După aceea, la respingerea tezei, trebuie să luăm seama dacă predicatul exprimat prin verbul „a fi" nu este, în realitate, propriul subiectului exprimat prin verbul „a fi". În acest caz, nici distrugerea nu va fi propriul subiectului exprimat prin verbul „a fi distrus", nici devenirea nu va fi propriul subiectului exprimat prin verbul „a deveni"[580]. De exemplu, deoarece nu este propriul omului de a fi un animal, nu va fi nici propriul devenirii sale de a deveni animal, nici al distrugerii sale de a se distruge animalul. Cum am procedat de la existență la devenire și la distrugere, tot așa vom conchide de la devenire la existență și distrugere, ca și de la distrugere la existență și devenire.

La stabilirea tezei, trebuie să observăm dacă subiectul exprimat prin verbul „a fi" are un propriu exprimat prin verbul „a fi". În acest caz, și subiectul exprimat prin verbul „a deveni" va avea ca predicat un propriu exprimat prin verbul „a deveni", și subiectul exprimat prin verbul „a fi distrus" va avea ca predicat un propriu exprimat prin verbul „a fi distrus". De exemplu, deoarece propriul omului este de a fi muritor[581], va fi propriul devenirii omului caracterul de a deveni muritor, iar propriul distrugerii omului caracterul de a fi distrus. Tot așa, cum am spus, la

---

[579] Exemplul are următorul conținut. Prudența (φρόνησις) este știința (ἐπιστήμη) binelui (a frumosului moral) și a răului (a urâtului moral). Dacă acum propriul prudenței este de a nu fi știința binelui, ea nu va fi nici știința răului. Căci ea are raport de identitate cu amândouă. Dar dacă propriul prudenței este de a fi știința binelui, urmează că nu poate fi și acel de a fi știința răului, căci același lucru nu poate fi propriul a două lucruri — este împotriva definiției propriului. Și totuși propriul prudenței este de a fi știința binelui și a răului, fiindcă știința este convertibilă cu știința binelui și a răului. Acest loc comun servește deci numai respingerii, nu și stabilirii, deoarece nici un termen nu este propriul a două lucruri, și încă a unor lucruri contrarii.

[580] Într-o exprimare greoaie, locul comun trece de la „a fi" la „a fi distrus" și „a deveni", precum și invers. Exemplul lămurește și de data aceasta gândul lui Aristotel. Dacă predicatul „a fi" nu este propriu subiectului „ființă", nici predicatul „a fi distrus" sau „a deveni" nu este propriul „distrugerii" sau „devenirii".

[581] Termenul grec pentru „muritor", aplicat numai la om, este βροτός, spre deosebire de θνητός care înseamnă tot „muritor" aplicat la toate animalele.

respingerea tezei trebuie să conchidem deopotrivă de la devenire și dis- 137 b
trugere la existență și la tot ceea ce decurge din raportarea acestor noțiuni.

Apoi, trebuie să cercetăm Ideea unui lucru[582], pentru a vedea, la respingerea unei teze, dacă propriul dat nu aparține Ideii sau nu-i aparține ca Ideea lucrului al cărui propriu este dat. În acest caz, ceea ce a fost formulat ca propriu nu este propriul adevărat. Bunăoară, deoarece caracterul de a fi în nemișcare aparține omului în sine, nu întrucât este om, ci întrucât este Idee, nu poate fi propriul omului caracterul de a fi în nemișcare.

La stabilirea tezei, trebuie să luăm seama dacă propriul îi aparține Ideii, și anume dacă îi aparține întrucât ea este Ideea lucrului despre care nu s-a formulat propriul[583].

Căci, în acest caz, ceea ce nu trebuie să-i aparțină ca propriu este totuși propriul lucrului. De exemplu, aparține animalului în sine, și anume, întrucât este animal, caracterul de a fi compus din suflet și corp; de aceea va fi propriul animalului caracterul de a fi compus din suflet și corp[584].

8

<Locuri comune ale propriului privitoare la mai mult, mai puțin și egal>

După aceea, trebuie să cercetăm mai multul și mai puținul, mai întâi la respingerea tezei, pentru a vedea dacă ceea ce este mai mult un anume predicat nu este, în realitate, propriul a ceea ce este mai mult subiectul corespunzător. În acest caz, ceea ce este mai puțin un anumit predicat nu va fi nici el propriul a ceea ce este mai puțin subiectul corespunzător; nici ceea ce este mai puțin[585] un anumit predicat nu va

[582] Aristotel aplică locul comun al propriului și la teoria platonică a Ideilor: ceea ce nu aparține Ideii nu aparține nici lucrului care participă la Idee, dar ceea ce aparține Ideii ca Idee nu aparține necesar și lucrului subordonat Ideii (dacă Ideea de om este imobilă nu înseamnă că și omul concret este imobil).

[583] Este propriu oricărei Idei de a fi imutabilă, de a fi în repaus.

[584] Este un propriu necesar al animalului în sine, *ca animal, nu ca Idee*, de a fi un compus de materie și suflet. La omul în sine, la Ideea de om, repausul, imutabilitatea aparține Ideii de om, nu omului ca atare.

[585] De la comparativul de mai înainte se trece la superlativ.

fi propriul a ceea ce este cel mai puțin subiectul corespunzător, nici ceea ce este cel mai mult un anumit predicat nu va fi propriul a ceea ce este cel mai mult subiectul corespunzător, nici, în sfârșit, un predicat pur și simplu[586] nu va fi propriul unui subiect pur și simplu. Bunăoară, deoarece caracterul de a fi mai colorat nu este propriul a ceea ce este mai mult corp[587], nici ceea ce este mai puțin colorat nu va fi propriul a ceea ce este mai puțin corp, nici caracterul de a fi simplu colorat — propriul a ceea ce este pur și simplu corp.

La stabilirea tezei, trebuie să observăm dacă ceea ce este mai mult un anumit predicat este propriul a ceea ce este mai mult subiectul corespunzător. În acest caz, și ceea ce este mai puțin un anumit predicat va fi propriul a ceea ce este mai puțin subiectul corespunzător, și ceea ce este cel mai mult un anumit predicat este propriul a ceea ce este cel mai mult subiectul corespunzător, iar ceea ce este predicatul pur și simplu este propriul a ceea ce este subiectul pur și simplu. Bunăoară, caracterul de a simți mai mult este propriul a ceea ce este mai viu, caracterul de a simți mai puțin va fi propriul a ceea ce este mai puțin viu, caracterul de a simți cel mai mult va fi propriul a ceea ce este cel mai viu, caracterul de a simți cel mai puțin va fi propriul a ceea ce este cel mai puțin viu, în sfârșit, caracterul de a simți pur și simplu va fi propriul a ceea ce este viu pur și simplu.

De asemenea, trebuie să conchidem de la termenul luat pur și simplu la termenii determinați mai sus[588]. De aceea, la respingerea tezei, trebuie să luăm seama dacă atributul luat în sensul pur și simplu nu este, în realitate, propriul subiectului luat în sensul pur și simplu. În acest caz, ceea ce este mai mult un anumit predicat nu va fi propriul a ceea ce este mai mult subiectul corespunzător, nici ceea ce este mai puțin un anumit predicat nu va fi propriul a ceea ce este mai puțin subiectul corespunzător, nici ceea ce este cel mai mult un anumit predicat nu va fi propriul a ceea ce este cel mai mult subiectul corespunzător, nici, în sfârșit, ceea ce este cel mai puțin un anumit predicat nu va fi propriul a ceea ce este cel mai puțin subiectul corespunzător. Așa, de exemplu,

---

[586] Predicatul „pur și simplu" (ἁπλῶς) este termenul pozitiv, fără comparație și superlativ.

[587] Aristotel nu explică ce înseamnă „a fi mai mult corp".

[588] De la pur și simplu (pozitiv) se trece la comparativ (mai mult sau mai puțin) și la superlativ (cel mai mult și cel mai puțin).

caracterul de a fi virtuos nu este propriul omului, de aceea caracterul de a fi mai virtuos nu este propriul a ceea ce este mai mult om[589].

La stabilirea tezei, trebuie să vedem dacă predicatul pur și simplu este propriul subiectului pur și simplu. În acest caz, ceea ce este mai mult un anumit predicat va fi propriul a ceea ce este mai mult subiectul corespunzător, ceea ce este mai puțin un anumit predicat va fi propriul a ceea ce este mai puțin subiectul corespunzător, ceea ce este cel mai puțin un anumit predicat va fi propriul a ceea ce este cel mai puțin subiectul corespunzător, iar ceea ce este cel mai mult un anumit predicat va fi propriul a ceea ce este cel mai mult subiectul corespunzător. Bunăoară, propriul focului este de la natură de a se îndrepta în sus, de aceea propriul a ceea ce este mai mult foc va fi de la natură de a se 138 a
îndrepta mai mult în sus[590]. În același chip trebuie să procedăm din celelalte puncte de vedere[591].

În al doilea rând[592], la respingerea tezei, trebuie să luăm seama dacă ceea ce este mai mult un propriu nu este, în realitate, propriul a ceea ce este mai mult subiectul corespunzător. În acest caz și ceea ce este mai puțin propriu nu va fi propriul a ceea ce este mai puțin subiectul corespunzător. De exemplu, caracterul de a percepe este mai propriu animalului decât este caracterul de a ști propriul omului. Dar caracterul de a percepe nu este propriul animalului, de aceea nici caracterul de a ști nu este propriul omului.

În schimb, la stabilirea tezei, trebuie să luăm seama dacă ceea ce este mai puțin propriu este propriul a ceea ce este mai puțin subiectul corespunzător. În acest caz, ceea ce este mai mult propriu va fi propriul a ceea ce este mai mult subiectul corespunzător. Bunăoară, caracterul de a fi, de la natură, blând este mai puțin propriu al omului decât este caracterul de a fi viu un propriu al animalului. Dar este propriul omului

---

[589] Nu este propriul omului de a fi virtuos, fiindcă există și oameni vicioși. De aceea nici „a fi mai virtuos" nu este propriul lui „a fi mai mult om". Dar există oare „a fi mai mult om", așa cum există „a fi mai mult viu?" Aristotel nu-și pune întrebarea aici. El știe însă că substanțele, esențele nu comportă un mai mult sau un mai puțin.

[590] Focul are ca „loc natural" stratul superior al lumii sublunare, după pământ și aer, și cel mai aproape de eter.

[591] Putem trece de la orice termen, nu numai de la pozitiv la comparativ și superlativ, la toți ceilalți termeni.

[592] În acest loc comun nu se mai compară un singur atribut cu un singur subiect, ci două atribute și două subiecte.

caracterul de a fi blând, de aceea și propriul animalului va fi caracterul de a fi viu.

În al treilea rând[593], la respingerea tezei, trebuie să luăm seama dacă propriul nu aparține, în realitate, lucrului căruia se spune că îi aparține mai mult. În acest caz, propriul nu aparține nici lucrului căruia se spune că îi aparține mai puțin. Dar dacă este propriul celui dintâi din aceștia, nu este propriul celuilalt. Bunăoară, caracterul de a fi colorat este propriul mai mult al suprafeței decât al corpului. Dar dacă nu este propriul suprafeței, nu este nici al corpului. În schimb, dacă este un propriu al suprafeței, nu va fi propriul corpului.

Dimpotrivă, la stabilirea tezei, acest loc comun nu poate fi aplicat, fiindcă este imposibil ca același atribut să fie propriul mai multor lucruri.

În al patrulea rând[594], la respingere, trebuie să avem în vedere dacă ceea ce aparține mai mult unui lucru ca propriul său, în realitate nu-i aparține. În acest caz, nu-i va aparține nici ceea ce pare că este mai puțin propriul său. Așa, de exemplu, sensibilul pare că este mai propriu animalului decât divizibilul, dar sensibilul nu-i este propriu; deci nici divizibilul nu-i poate fi propriu.

La stabilirea tezei, trebuie să fim atenți dacă ceea ce este mai puțin propriu unui lucru va fi propriul său. În acest caz, îi va fi propriu și ceea ce este mai mult propriul acestui lucru. Bunăoară, capacitatea de a percepe este mai puțin propriul animalului decât caracterul de a fi viu. Dar capacitatea de a percepe este propriul animalului, de aceea și caracterul de a fi viu trebuie să fie propriul său[595].

După aceea, trebuie să cercetăm proprii care aparțin în chip egal lucrurilor[596]. Întâi, la respingerea tezei, trebuie să luăm seama dacă ceea

---

[593] De data aceasta, se compară un atribut cu două subiecte, de exemplu, „a fi colorat" — față de suprafață și față de corp.

[594] Comparația se face acum între un subiect și două atribute, de exemplu, „animalul" pare a avea ca propriu atât „sensibilul", cât și „divizibilul", în grade deosebite. În adevăr, „divizibilă" poate fi și linia, nu însă și „sensibilă" în sensul strict al cuvântului. Dar și „sensibilul" nu este ceva propriu „animalului", căci este propriu oricărui „corp".

[595] Exemplele sunt date cu titlul de ipoteze, nu de expresie fidelă a realității, căci ceva mai înainte (138 a) susținea că animalul nu are ca propriu capacitatea de a percepe, în timp ce acum i se atribuie ca propriu această capacitate.

[596] Aristotel cercetează, în cele ce urmează, atributul sau atributele ce aparțin în chip egal ca propriu. Și aici el examinează cele trei cazuri: a) comparația a două subiecte și două atribute; b) comparația a două atribute și a unui subiect; c) comparația a două subiecte și a unui singur atribut, fie pentru respingere, fie pentru stabilire.

ce este în chip egal propriu nu este, în realitate, un propriu al lucrului căruia îi este propriu în chip egal. În acest caz, și ceea ce este propriu în chip egal nu va fi propriul lucrului căruia îi este propriu în chip egal. Așa, bunăoară, dacă părții apetitive a sufletului îi aparține ca propriu caracterul de a dori, întocmai cum părții raționale îi aparține ca propriu gândirea, dar dacă părții apetitive nu-i este propriu caracterul de a dori, atunci nici gândirea nu este proprie părții raționale.

La stabilirea tezei, trebuie să observăm dacă ceea ce este propriu în chip egal este propriul lucrului căruia îi este propriu în chip egal. În acest caz, și ceea ce este în chip egal propriu va fi propriul lucrului căruia îi este propriu în chip egal. De exemplu, părții raționale îi este în chip 138 b
egal propriu caracterul de a fi primul subiect al prudenței, întocmai cum părții apetitive îi este în chip egal propriu caracterul de a fi primul subiect al dorinței. Deoarece este propriul părții raționale caracterul de a fi subiectul prim al prudenței, tot așa propriul părții apetitive este caracterul de a fi subiectul prim al stăpânirii de sine.

În al doilea rând[597], la respingerea tezei, trebuie să luăm seama dacă ceea ce este propriu în chip egal[598] nu-i este, în realitate, propriu. În acest caz, nu-i va fi propriul lucrului ceea ce îi este propriu în chip egal. Bunăoară, este în chip egal propriul omului caracterul de a vedea și caracterul de a auzi. Dacă însă nu este propriul omului caracterul de a vedea, atunci nu va fi propriul omului nici caracterul de a auzi.

La stabilirea tezei, trebuie să ținem seama dacă ceea ce este propriu în chip egal este propriul lucrului dat. În acest caz, ceea ce este propriu în chip egal este propriul lucrului dat. Astfel, bunăoară, este în chip egal propriul sufletului de a fi primul subiect al părții apetitive ca și al părții raționale. Dacă propriul sufletului este de a fi primul subiect al părții apetitive, atunci trebuie să fie propriul sufletului și de a fi subiectul prim al părții raționale.

În al treilea rând[599], la respingerea tezei, trebuie să vedem dacă, în realitate, propriul nu este propriul lucrului căruia îi este în chip egal propriu. În acest caz, el nu va fi propriul nici al lucrului căruia îi este propriu în chip egal. În schimb, dacă el va fi propriul celui dintâi lucru,

---

[597] Se cercetează acum al doilea caz: două atribute pentru un singur subiect.

[598] Se subînțelege: „ca și altceva".

[599] În sfârșit, se cercetează al treilea caz: două subiecte pentru un singur atribut, de exemplu, caracterul de a arde este propriu și flăcării și cărbunelui.

nu va fi însă propriul celuilalt. Așa, de exemplu, caracterul de a arde este propriul în chip egal și al flăcării și al cărbunelui. Dar dacă caracterul de a arde nu este propriul flăcării, nu va fi propriul nici al cărbunelui. Dimpotrivă, dacă este un propriu al flăcării, nu va fi propriul cărbunelui. — La stabilirea tezei, acest loc comun nu găsește aplicație[600].

Locul comun scos din lucrurile asemănătoare se deosebește de acel care este scos din atributele care aparțin în chip egal unui lucru, fiindcă primul este garantat prin analogie, fără a ține seama de atributele subiectului, în timp ce al doilea ține seama comparativ dacă un atribut aparține lucrului[601].

9

<Alte locuri comune ale propriului privitoare la potențial și superlativ>

Pe urmă, la respingerea tezei, trebuie să avem în vedere dacă întrebătorul, formulând ceva ca un propriu potențial al unui lucru, a formulat acest propriu potențial ca valabil și pentru neexistență, deși acel potențial nu poate aparține neexistenței. În acest caz, pretinsul propriu nu este propriul adevărat[602]. Bunăoară, spunând că propriul aerului este caracterul de a fi respirabil, am formulat, pe de o parte, un propriu potențial (căci respirabil este ceea ce poate fi respirat), iar, pe de altă parte, a fost formulat și pentru neexistență, căci aerul poate exista și dacă nu există nici un animal înzestrat de la natură să respire, și atunci,

---

[600] Nu se aplică, fiindcă un atribut nu poate fi propriul mai multor lucruri.

[601] În acest pasaj final, Aristotel confundă două locuri comune. Primul se referă la „lucrurile asemănătoare" (vezi în această carte, cap. 7, 136 b – 137 a), la care se constată proporția (analogia) asemănătoare sau egală (ὁμοίως) fără a se interesa de atributele subiectelor; cel de-al doilea (vezi aceeași carte, cap. 8, 138 a – 138 b) se interesează de apartenența în chip egal a atributelor la subiecte. Termenii greceşti exprimă mai exact diferența: ὁμοίως ἔχον = a fi în proporție egală și ὁμοίως ὑπάρχειν = a fi apartenent în chip egal.

[602] Argumentare subtilă. Aerul are ca propriu virtual: a fi respirabil numai dacă există animale ce respiră; dacă nu există animale (neexistența), propriul virtual nu mai este valabil. Aerul este înaintea animalelor; numai prin animale el devine „respirabil". Teoria pare împrumutată de la Anaximene și de la urmașul său, Diogene din Apolonia.

neexistând nici un animal, nu este posibil ca aerul să fie respirat. Prin urmare, nu va mai fi propriul aerului caracterul de a fi respirat, ori de câte ori nu va mai exista un animal capabil de a-l respira. Deci caracterul de a fi respirabil nu va mai fi propriul aerului[603].

Pentru a stabili teza, trebuie să luăm seama dacă, formulând propriul potențial, am formulat propriul fie în raport cu o existență, fie în raport cu o neexistență, în eventualitatea că potențialul poate să aparțină unei neexistențe. În acest caz, ceea ce a fost formulat ca nefiind un propriu va fi un propriu. Așa, de exemplu, dacă formulăm ca propriul existenței caracterul de a fi pasivă sau activă, formulăm un propriu potențial, dar în raport cu o existență. Căci, câtă vreme o existență este reală, ea are capacitatea de a fi afectată și de a afecta, așa încât trebuie să fie propriul existenței capacitatea de a fi afectată și de a afecta.

După aceea, la respingerea tezei, trebuie să observăm dacă propriul a fost exprimat printr-un superlativ. În acest caz, ceea ce a fost formulat ca propriu nu va fi propriu[604]. Căci, dacă propriul a fost formulat în acest fel, se poate întâmpla ca numele să nu fie valabil acolo unde este valabilă noțiunea. În adevăr, lucrul fiind distrus, noțiunea propriului poate să subziste, fiindcă ea aparține la superlativ unora din lucrurile ce sunt. Așa, de exemplu, dacă am formulat ca propriul focului caracterul de a fi corpul cel mai ușor; și dacă focul dispare, va rămâne totuși printre corpuri unul care va fi cel mai ușor, așa încât focul nu posedă ca propriu caracterul de a fi corpul cel mai ușor.

La stabilirea tezei, trebuie să luăm seama ca propriul să nu fie formulat la superlativ. În acest caz, el va fi formulat exact, sub acest raport. Așa, bunăoară, dacă s-a formulat ca propriul omului caracterul de a fi un animal blând, propriul n-a fost formulat la superlativ, și de aceea el a fost formulat exact, sub acest raport.

---

[603] La drept vorbind, aerul păstrează *posibilitatea* de a fi respirat, chiar dacă nu sunt animale. Această posibilitate nu poate fi răpită aerului prin lipsa animalelor care respiră.

[604] Noul loc comun, privitor la propriul superlativ sau „hiperbolic", nu garantează propriul. Superlativul nu poate fi propriul vreunui lucru, căci, o dată dispărut lucrul, superlativul trece asupra altuia. Numele și noțiunea corespunzătoare rămân când se distruge lucrul.

CARTEA a VI-a

<Locurile comune ale definiției>

1

<Considerații generale asupra definiției. Cele cinci părți ale cercetării>

Cercetarea definițiilor[605] cuprinde cinci părți[606]. Vom arăta: sau că nu este în genere adevărat că lucrul care primește numele primește și definiția lui (căci, de exemplu, definiția omului trebuie să fie valabilă despre orice om)[607], sau că, deși lucrul are genul său, el nu a fost înscris

---

[605] „Definiția", al patrulea predicabil, deși la început este citat al doilea, este cercetat cel din urmă în această carte și într-o parte din cartea următore.

[606] Cele cinci părți sunt regulile definiției, care sunt cercetate aici în latura negativă, a defectelor sau nerespectării lor. O operă, cum este *Topica*, scrisă pentru a deprinde cu contraargumentarea, așază înainte deficiențele definiției.

[607] *Prima* regulă cere ca definiția să fie valabilă pentru *toate* lucrurile care sunt numite la fel. Se poate însă întâmpla ca definiția să nu fie valabilă pentru toate lucrurile care primesc același nume. Aristotel redă tocmai această scădere, pentru a exprima prima regulă: nu putem aplica cu adevărat definiția la orice lucru care primește numele. Ne vom conduce, în aplicarea definiției, după natura lucrurilor, nu după nume. Logica trebuie să controleze limbajul.

într-un gen, sau în tot cazul nu în genul său propriu (căci, la definire, trebuie să așezăm lucrul sub genul său și să adăugăm diferențele, deoarece într-o definiție genul redă în primul rând esența definitului)[608]; sau că noțiunea definitorie nu este proprie numai definitului (căci definiția trebuie să fie proprie definitului, după cum s-a spus)[609]; sau că, deși s-au îndeplinit toate condițiile arătate, nu s-a dat definiția, fiindcă nu s-a exprimat esența lucrului[610]. În sfârșit, pe lângă aceste defecte, ne rămâne să observăm dacă, în ciuda definiției date, definiția este imperfectă[611].

Dacă, acum, noțiunea nu este adevărată despre lucrul care a primit numele[612], trebuie să întreprindem cercetarea după locurile comune ale accidentului[613]. Căci întreaga cercetare de acolo pornește, ca și aici, de la întrebarea: *este enunțare adevărată sau nu este adevărată*. Dacă, în 139 b
discuție, dovedim că accidentul aparține lucrului, atunci spunem că este adevărat, iar dacă dovedim că nu-i aparține, atunci spunem că nu este adevărat.

Dacă, apoi, lucrul nu a fost așezat sub genul potrivit sau dacă noțiunea definitorie nu este adecvată definitului, trebuie să recurgem la locurile comune ale genului și propriului[614].

---

[608] *A doua* regulă cere să indicăm în definiție în primul rând genul corespunzător al lucrului de definit. Aristotel atrage atenția asupra indicării greșite a genului. El mai vorbește și de „diferențe" care vor constitui *specia*, deci de „diferența specifică". Deci Aristotel nu cercetează explicit specia, după gen, deși ea este subînțeleasă și în regulile următoare.

[609] *A treia* regulă este că definiția trebuie să convină numai definitului, nu și altor lucruri. În formularea regulii se cuprinde și expresia „trebuie să fie proprie". Definiția, la început, este o formă a propriului, căci propriul este ceea ce convine numai unei anumite grupe de lucruri.

[610] *A patra* regulă cere ca definiția să exprime esența (οὐσία) definitului. În esență se cuprinde în primul rând genul, în al doilea rând, specia. Din definiție vom exclude atributele *accidentale*.

[611] *A cincea* regulă se raportă la exprimarea justă a cerințelor de mai sus, deci la forma verbală a definiției.

[612] Se ocupă de primul viciu sau defect al definiției.

[613] Locurile comune cercetate în primul rând, pe larg, în cărțile II și III. „Lucrul care a primit numele" este lucrul de definit.

[614] Se ocupă de viciile 2 și 3, adică de cele două reguli următoare. Definiția va beneficia aici de locurile comune ale genului (cartea a IV-a) și propriului (cartea a V-a). Înțelegem acum de ce definiția este cercetată după cele trei predicabile.

Ne rămâne să expunem cum trebuie să răspundem la întrebarea dacă nu s-a definit lucrul sau dacă definiția lui nu este corectă[615]. Trebuie să cercetăm mai întâi dacă definiția nu este corectă, căci este mai ușor, în orice, să facem ceva decât să facem bine. Evident că eroarea este mai frecventă în a doua situație, fiindcă este mai grea. De aceea, atacul va fi mai ușor asupra acestui punct decât asupra celuilalt.

Definiția incorectă are loc în două feluri: întâi, dacă întrebuințăm expresii neclare (căci, în definiție, trebuie să întrebuințăm expresii cât mai clare cu putință, întrucât definiția este dată pentru cunoașterea lucrului); al doilea, dacă întrebuințăm mai multe cuvinte decât este necesar, căci tot ceea ce se adaugă definiției este de prisos[616]. Fiecare din aceste aspecte se subdivide în mai multe părți.

2

<Locuri comune privitoare la evitarea obscurității în definiție>

Un prim loc comun, în ce privește obscuritatea definiției, constă în a observa dacă definiția dată conține o omonimie. Așa, de exemplu, spunând că devenirea este *drumul* spre existență sau că sănătatea este *echilibrul* dintre cald și rece, drumul și echilibrul sunt termeni omonimi, și de aceea nu se știe care din sensurile acestor cuvinte bogate în sensuri a găsit aplicație în cazul de față[617].

Aceeași obscuritate ne pândește dacă definitul are mai multe sensuri și dacă a fost definit fără să ținem seama de aceste deosebiri[618]. În acest caz nu știm dacă definiția se referă la un sens sau altul, și atunci

---

[615] În sfârșit, se ajunge la ultimele vicii (4 și 5) ale definiției. Aristotel se ocupă îndeosebi de viciul al cincilea, de forma incorectă, căci viciul al patrulea, nedefinirea lucrului însuși, a esenței, este înlăturat de aplicarea justă a regulilor. De altminteri, asupra celui de-al patrulea viciu se va reveni mai târziu.

[616] Un prim viciu formal este neclaritatea expresiilor; al doilea este abundența definiției. Fiecare din aceste defecte formale se subdivide, cum se va arăta în cele două capitole următoare (2 și 3).

[617] O primă cauză a obscurității este întrebuințarea în definiție a unor termeni omonimi, adică cu mai multe sensuri, fără a preciza care din sensuri este aplicat în acest caz.

[618] Echivocul poate fi prezent și în definit, în lucrul ce urmează să-și primească definiția.

se poate obiecta, ca o șicană, că expresia definitorie nu se potrivește cu întreg definitul. O asemenea obiecție sofistică găsește aplicație mai ales când omonimia este ascunsă celui ce definește. De asemenea, întrebătorul poate să distingă el însuși diferitele sensuri ale termenului dat în definiție și să argumenteze împotriva fiecăruia. Căci, dacă expresia definitorie nu corespunde nici unuia din sensuri, este evident că subiectul în discuție nu poate fi definit corect.

Un alt loc comun este de a observa dacă întrebătorul a vorbit în metafore; de exemplu, dacă a definit știința ca *ceva de nezdruncinat*, pământul — ca *hrănitorul*, iar stăpânirea de sine — ca *armonie*[619]. Orice metaforă este obscură. Cine întrebuințează metafora poate fi șicanat sofistic, ca și cum ar fi vorbit în sens propriu[620]. În acest caz, definiția dată nu mai este potrivită definitului, ca, de exemplu, aceea dată stăpânirii de sine ca armonie. Armonia este potrivită numai sunetelor. Mai departe, dacă armonia ar fi genul stăpânirii de sine, ar trebui ca același lucru să fie în două genuri, din care nici unul nu cuprinde pe celălalt. Căci armonia nu cuprinde virtutea, și virtutea nu cuprinde 140 a
armonia[621].

De asemenea, trebuie să luăm seama dacă s-au întrebuințat termeni neobișnuiți; așa, de exemplu, când Platon vorbește despre ochi ca „umbrit de sprâncene", despre păianjen ca „acel a cărui mușcătură face să putrezească"[622], despre măduvă că este „produsă de oase"[623]. Orice cuvânt neobișnuit este obscur.

Unele expresii nu sunt întrebuințate nici omonim, nici metaforic, dar nici în sens propriu; de exemplu, când se spune despre lege că este *măsura* sau *imaginea* lucrurilor drepte de la natură[624]. Toate aceste expresii sunt mai rele decât metafora. Cel puțin metafora face mai cunoscut, în oarecare privință, lucrul explicat, cu ajutorul asemănării

[619] Definițiile par a fi platonice.

[620] Aristotel este adversarul întrebuințării metaforei în proza științifică.

[621] Dacă stăpânirea de sine este și virtute și armonie, ea aparține la două genuri care nu se subordonează unul altuia, ceea ce este nelogic.

[622] Exista în Grecia un păianjen, numit φαλάγγιον, a cărui mușcătură era otrăvitoare și producea putrezire (σηψιδακές).

[623] În operele lui Platon transmise nouă nu se găsesc aceste definiții.

[624] Și această definiție pare că vizează pe Platon, care cultiva stilul înflorit de metafore sau de expresii neobișnuite.

descoperite, căci ori de câte ori ne servim de metaforă, o facem totdeauna pe temeiul unei asemănări. Dimpotrivă, cealaltă formă de expresie nu ne face mai cunoscut nimic, fiindcă nu găsim o asemănare, pe temeiul căreia legea ar putea să fie măsură sau imagine, nici nu se obișnuiește să se vorbească așa despre lege. Așadar, dacă admitem că legea este o măsură sau o imagine, spunem un neadevăr. Căci imaginea este ceva a cărei origine stă în imitație, ceea ce nu se potrivește la lege. Iar dacă nu luăm expresia în sens propriu, este evident că am vorbit obscur și că am întrebuințat o expresie mai rea decât orice metaforă.

Mai trebuie să luăm seama dacă definiția contrarului definiției date este și ea clară, căci definițiile bine formulate explică deopotrivă și contrarele lor. În sfârșit, trebuie să luăm seama dacă definiția, luată în sine, nu arată clar ceea ce este definit, ci dacă, întocmai ca la tablourile vechilor pictori, este imposibil de a cunoaște obiectul reprezentat, atunci când nu stă scris dedesubt despre ce este vorba.

3

<Prisosul de cuvinte în definiție>

Dacă, așadar, definiția nu este clară, trebuie să recurgem la procedee de felul celor arătate mai înainte.

Dacă, pe de altă parte, definiția conține cuvinte de prisos[625], trebuie să cercetăm întâi dacă nu ne-am folosit de un termen care aparține tuturor lucrurilor, și anume sau tututor lucrurilor în genere sau tuturor lucrurilor care aparțin aceluiași gen cu definitul. În acest caz, cu necesitate, definiția conține mai mult decât este nevoie. În adevăr, genul trebuie să despartă lucrul definit de celelalte genuri, iar diferența să despartă lucrul de celelalte lucruri care cad sub același gen[626]. Dar un atribut care aparține tuturor lucrurilor nu desparte un anumit lucru de

[625] Definiția este abundentă sau pletorică dacă este prea întinsă față de definit. În capitolul precedent s-a vorbit de o primă eroare în definiție: obscuritatea expresiei; în acest capitol se cercetează a doua eroare: definiția este prea largă, cuprinde deci expresii de prisos, de umplutură.

[626] Stă în natura definiției de a separa, de a circumscrie, atât prin gen cât și prin diferența specifică.

nici un alt lucru, iar atributul care aparține tuturor lucrurilor care cad sub același gen nu desparte un anumit lucru de celelalte lucruri care cad sub același gen. Prin urmare, un astfel de adaos este de prisos.

De asemenea, trebuie să luăm seama dacă atributul adăugat este, ce e drept, propriu obiectului de definit, dar, dacă îl eliminăm, restul definiției nu rămâne mai puțin propriu și nu exprimă mai puțin esența lucrului[627]. Astfel, în definiția omului, este de prisos adaosul: „capabil de a primi învățătură". Căci, dacă eliminăm acest adaos, restul definiției rămâne propriul omului și redă esența sa. Pe scurt, este de prisos tot ceea ce, fiind eliminat, permite, totuși, restului de a exprima clar definitul. 140 b
Așa este, de exemplu, și definiția sufletului, dacă se spune că sufletul este „un număr care se mișcă de la sine"[628]. Căci ceea ce se mișcă de la sine este tocmai sufletul, cum l-a definit Platon. Dar poate că termenul întrebuințat exprimă, ce e drept, un atribut propriu subiectului, dar nu explică esența acestuia, dacă eliminăm cuvântul de „număr"[629]. Este greu să arătăm clar care din aceste două definiții[630] valorează în realitate. În orice caz, trebuie să aplicăm acest loc comun în măsura în care el este de folos în discuție[631]. Așa, de exemplu, să luăm definiția flegmei: „prima umiditate nemistuită provenită din hrană"[632]. Dar ceea ce este prim este unic, nu multiplu, de aceea termenul „nemistuită" este de prisos, deoarece și fără el restul definiției rămâne propriul subiectului. Căci nu se poate ca totodată flegma și încă altceva provenind din hrană să fie primele. Sau poate că flegma nu este, în chip absolut, ceea ce provine mai întâi din hrană, ci ceea ce provine mai întâi din ceea ce nu este mistuit? În acest caz, adaosul „nemistuit" nu trebuie să lipsească. Căci, fără adaos, definiția nu este adevărată, deoarece flegma nu este prima din toate produsele în genere ale hranei[633].

---

627 Aceasta este propriu-zis definiția cu vorbe de umplutură, abundentă.

628 Definiția dată de platonicul Xenocrate, definiție adeseori atacată de Aristotel, altminteri prieten al acelui conșcolar în Academie.

629 Dacă definim sufletul „ceea ce se mișcă de la sine", eliminând termenul de „număr", poate că dăm numai un atribut al sufletului, nu însăși esența lui. Aristotel discută pe larg definiția sufletului ca automotor în *Despre suflet*, cap. 3, 406 a, b, 407 a.

630 Cele două definiții: „sufletul este un număr automotor" și „sufletul este automotor".

631 În întrebuințarea definiției, toată grija este ca definiția dată să servească discuției și deci să nu fie întoarsă împotriva celui ce a formulat-o.

632 Definiția aceasta aparține școlii hipocratice.

633 Locul comun arată când discuția cere ca definiția să recurgă la termeni, care, din alt punct de vedere, mai general, par a fi abundenți.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă vreuna din notele definiției nu aparține tuturor lucrurilor cuprinse sub aceeași specie[634]. O astfel de definiție este mai rea decât aceea care ia un atribut aplicabil la toate lucrurile. În adevăr, în cazul de mai sus[635], dacă restul definiției este propriu subiectului, întreaga definiție este și ea proprie. Căci, în felul acesta, dacă se adaugă propriului ceva adevărat, oricare ar fi, întreaga definiție devine de asemenea proprie subiectului. Dimpotrivă, dacă vreo notă a definiției nu aparține tuturor lucrurilor cuprinse sub aceeași specie[636], nu este posibil ca întreaga definiție să fie proprie subiectului definit. Căci ea nu mai este convertibilă cu subiectul[637]. Să luăm, de exemplu, definiția: „animal pedestru cu două picioare, înalt de patru coți". Ea nu este convertibilă cu definitul ei, adică cu omul, fiindcă atributul „înalt de patru coți" nu aparține tuturor ființelor cuprinse sub aceeași specie.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă nu s-a repetat același lucru[638]; de exemplu, dacă nu s-a spus: „pofta este dorința după tot ce este plăcut". Căci orice poftă se îndreaptă spre tot ce este plăcut, așa încât ceea ce este identic cu pofta se va îndrepta spre ceea ce este plăcut. Astfel ajungem la această definiție a poftei: „dorința după ceea ce este plăcut în plăcere". În adevăr, nu este nici o deosebire dacă spunem „poftă" și „dorință după ceea ce este plăcut", căci fiecare din acești termeni semnifică „ceea ce produce plăcere".

S-ar putea să fie adevărat că nu este aici nimic absurd. Dacă „omul este un biped", tot ceea ce este identic cu omul va fi de asemenea biped. Dar tocmai „animal pedestru cu două picioare" este identic cu „omul". Prin urmare, „animal pedestru cu două picioare" este și „biped". Din aceasta nu rezultă nici o absurditate. Căci „biped" (cu două picioare) nu este atribuit „animalului pedestru" (în acest caz, „biped" ar fi atribuit de

---

[634] Este de prisos acea parte din definiție care nu se aplică tuturor cazurilor cuprinse în definit.

[635] În cazul definiției sufletului sau al definiției flegmei.

[636] Specia care este definită.

[637] Orice definiție este convertibilă cu definitul. Convertibilitatea este posibilă și la o definiție abundentă, dacă adaosul este și el propriu speciei, adică tuturor lucrurilor ce cad în sfera ei. Dacă nu este propriu speciei, convertibilitatea nu este posibilă, și deci definiția este defectuoasă. Sfera definiției trebuie să se acopere cu sfera definitului.

[638] Aristotel se ocupă de definiția tautologică

două ori „animalului pedestru"), ci este atribuit „animalului pedestru cu
două picioare", așa încât „biped" este întrebuințat ca atribut numai o 141 a
dată. La fel stau lucrurile în exemplul „poftei". Nota definitorie „ceea
ce este plăcut" este enunțată nu despre dorință, ci despre întreaga expre-
sie[639], așa încât enunțarea se face numai o dată. Absurditatea nu stă în
faptul de a repeta același cuvânt, ci în faptul de a enunța despre același
subiect de două ori același atribut; ca, de exemplu, în definiția dată de
Xenocrate prudenței: facultatea de a defini și de a o teoretiza[640]. Căci,
cine definește totodată teoretizează, așa încât adaosul „și teoretizează"
repetă același lucru. Săvârșim aceeași eroare dacă spunem că „răcirea
este privația de căldură naturală". În adevăr, orice privație lipsește ceva
de ceea ce posedă de la natură, și de aceea adaosul „de la natură" este
de prisos. Este destul de a spune „privația de căldură", deoarece termenul
„privație" ne arată că este vorba de ceva natural.

Pe de altă parte, trebuie să luăm seama dacă s-a adăugat termenului
universal unul particular; de exemplu, dacă echitatea este definită „o
atitudine îngăduitoare în chestii utile și drepte". Căci ceea ce este drept
este ceva util, așa încât este cuprins în util; de aceea cuvântul „drept"
este de prisos. O dată cu termenul universal am exprimat și pe cel
particular[641]. Același lucru se întâmplă dacă definim medicina ca știință
a ceea ce este sănătos pentru animal și om, sau legea drept ceea ce este
de la natură frumos[642] și drept. Căci „a fi drept" este un fel de „a fi
frumos", așa încât nu am făcut altceva decât să repetăm același cuvânt.

[639] Riguros vorbind, orice definiție este în fond tautologică, fiindcă ea exprimă explicit ceea ce în definit este implicit. În noțiunea de „om" se cuprinde, implicit, „biped" (cu două picioare). Definiția cere numai ca un termen să fie întrebuințat explicit (adică în definiție) numai o dată. Numai dacă „biped" ar fi aplicat „animalului pedestru", el ar fi aplicat de două ori, căci el este dat și la „om" și la „animal pedestru". Aceeași constatare este valabil la „poftă".

[640] Nu despre „dorință" este exprimat „ceea ce este plăcut", ci despre „dorința după plăcut". Nu repetarea aceluiași cuvânt este vicioasă, o dată implicit și altă dată explicit, ci repetarea explicită a aceluiași cuvânt.

[641] Definiția dată de Xenocrate prudenței este un exemplu de definiție tautologică și deci abundentă.

[642] Termenul grec: frumos (καλός) are aici sensul de „bine".

4

<Locurile comune care asigură că termenii definiției sunt anteriori și mai cunoscuți>

Dacă definiția este corectă sau incorectă, vom aprecia după aceste puncte de vedere și altele asemănătoare. — Dacă am arătat și definit corect esența lucrului, vom aprecia după următoarele puncte de vedere[643].

În primul rând, trebuie să observăm dacă întrebătorul nu a formulat definiția cu ajutorul unor noțiuni anterioare și mai bine cunoscute. Căci definim pentru a cunoaște obiectul dat, iar cunoaștem nu prin orice factori, ci numai prin aceia dați înainte și mai bine cunoscuți[644], întocmai ca la demonstrații (căci aceasta este calea oricărei învățături predate sau însușite)[645]. Este deci evident că, dacă nu întrebuințăm pentru definiție astfel de factori, nu am definit deloc. Altminteri, unul și același lucru ar avea mai multe definiții. În adevăr, dacă întrebuințăm pentru definiție factori antecedenți și mai cunoscuți, evident că am definit mai bine, așa încât amândouă definițiile s-ar raporta la unul și același lucru. Dar aceasta nu are nici o îndreptățire[646], căci orice lucru nu are decât o esență. De aceea, dacă ar trebui să existe mai multe definiții ale aceluiași lucru, ar urma ca esența celor două definiții să fie aceeași ca esența lucrului definit. Dar esența celor două definiții nu este aceeași, fiindcă
141 b definițiile sunt diferite[647]. Prin urmare, este evident că nu am dat o definiție dacă nu am dat o definiție prin factori antecedenți și mai cunoscuți.

---

[643] Capitolele 2 și 3 au cercetat cea din urmă din cele cinci reguli ale definiției: o corectă exprimare a ei. Al patrulea capitol va cerceta a patra regulă, care este regula principală: definiția exprimă *quidditatea* (τὸ τι ἦν εἶναι), esența lucrului.

[644] Aristotel întrebuințează adeseori termenii „mai înainte" și „mai bine cunoscuți", care uneori sunt sinonimi: ceea ce este mai înainte este și mai bine cunoscut.

[645] În „demonstrații", axiomele sunt mai întâi și mai bine cunoscute, fie că este vorba de știința predată (διδασκαλία) sau de știința însușită (μάθησις) (Vezi *Analitica secundă* I, 1).

[646] Adică a avea două definiții chiar prin factori antecedenți și mai bine cunoscuți.

[647] Dacă definiția exprimă esența lucrului și dacă un lucru are numai o esență, nu putem obține decât o singură definiție despre unul și același lucru.

În două feluri se poate constata că o definiție nu s-a folosit de factori mai cunoscuți[648]: factorii sunt mai puțin cunoscuți sau în sine sau față de noi. Amândouă cazurile sunt posibile. În sine mai cunoscut este anteriorul față de posterior, de exemplu, punctul față de linie, linia față de suprafață, suprafața față de corp. Tot așa, unitatea este mai cunoscută decât numărul[649], căci unitatea este anterioară numărului și principiului lui[650]. La fel, litera este mai cunoscută decât silaba. Dar, pentru noi, mai cunoscutul este adeseori invers. Corpul cade sub simțuri mai înainte de orice, suprafața — mai înainte decât linia și linia — mai înainte decât punctul. Căci cei mai mulți cunosc aceste lucruri, fiindcă oricine le poate înțelege, în timp ce celelalte cer o inteligență mai pătrunzătoare și mai deosebită.

Este mai bine, în chip absolut, să căutăm a cunoaște posteriorul prin anterior, căci acest procedeu corespunde mai bine științei. Pentru acei care nu sunt în stare să cunoască pe această cale este poate necesar să formeze definiția prin factori mai bine cunoscuți lor. Așa sunt, de exemplu, definițiile punctului, liniei și suprafeței. În adevăr, toate aceste definiții explică anteriorul prin posterior, fiindcă ni se spune că punctul este limita liniei, linia este limita suprafeței și suprafața este limita corpului[651].

Dar să nu pierdem din vedere că astfel de definiții nu pot exprima esența definitului (afară numai dacă același lucru nu este mai bine cunoscut totodată în sine și pentru noi). Căci o bună definiție trebuie să se constituie prin gen și diferență. Aceste două sunt mai bine cunoscute în sine și anterioare speciei. În adevăr, dacă suprimăm genul și diferența, se suprimă și specia[652]. De aceea ele sunt anterioare speciei. Ele sunt totodată și mai cunoscute, căci dacă cunoaștem specia, cunoaștem necesar și genul și diferența (cine cunoaște omul cunoaște totodată animalul și pedestrul). Dar dacă cunoaștem genul sau diferența,

[648] Aristotel analizează întâi expresia „mai cunoscut".

[649] Aceasta este, după Aristotel, și ordinea compoziției: linia este compusă din puncte.

[650] Pentru Aristotel, unitatea nu este număr, ci principiul oricărui număr.

[651] Acestea sunt definiții vulgare, fiindcă explică anteriorul prin posterior: linia este întâi și punctul mai târziu, ca limita liniei.

[652] Aristotel înșiră aici elementele definiției: gen, diferență și specie, pe care Porphyrios le consideră ca predicabili alături de propriu și accident.

nu cunoaștem prin aceasta și specia. Deci specia este mai puțin cunoscută[653].

Mai departe, acei care pretind că definițiile adevărate sunt acele care rezultă din ceea ce fiecare individ cunoaște mai bine[654] trebuie să declare, în chip consecvent, că unul și același lucru poate avea mai multe definiții. Căci unuia îi sunt mai cunoscute cutare lucruri, altuia — cutare lucruri, deci aceleași lucruri nu sunt cunoscute tututor și atunci ar fi
142 a necesar ca fiecare să dea altă definiție, din moment ce definiția trebuie să fie constituită din factori mai cunoscuți fiecărui individ.

Dar, și mai mult, pentru aceiași indivizi, într-un timp dat, este mai cunoscut un lucru, în alt timp, un alt lucru; anume la început este mai cunoscut sensibilul, mai târziu, pe măsură ce sporește ascuțimea minții, contrarul, așa încât nici măcar pentru același individ definiția nu se va constitui identică, dacă trebuie ca definiția să se constituie din factorii mai cunoscuți de fiecare individ. Este deci evident că definiția nu trebuie să se constituie din astfel de factori, ci din aceia mai cunoscuți în sine. Numai așa dobândim totdeauna una și aceeași definiție. Dar poate și ceea ce este mai cunoscut în sine nu este totuși cunoscut de toți oamenii, ci numai de cei care posedă o inteligență bine organizată, întocmai cum sănătos în sine este ceea ce este sănătos pentru cei ce posedă un corp în bună stare.

Se cuvine deci ca toate aceste puncte să fie bine cunoscute și să fie cât mai bine aplicate în interesul discuției. — Mai presus de orice este adevărat că o definiție poate fi foarte ușor respinsă, dacă întrebătorul nu a constituit definiția nici din ceea ce este mai cunoscut în sine, nici din ceea ce este mai cunoscut pentru noi.

Astfel, un prim loc comun de a nu defini prin factori mai cunoscuți constă, cum am arătat, în faptul că anteriorul este definit prin posterior. Un altul constă în a defini ceea ce este în repaus și determinat, prin nedeterminat și în mișcare. Căci ceea ce persistă și este determinat este anterior față de ceea ce este nedeterminat și se află în mișcare.

Eroarea de a nu defini prin factori anteriori[655] poate fi săvârșită prin trei locuri comune. Întâi, când opusul este definit prin opus, de

---

[653] Specia este mai puțin cunoscută decât genul și diferența.

[654] Aristotel critică idealismul platonic, după care indivizii cunosc mai bine ideile înnăscute.

[655] Se cercetează acum expresia „mai înainte", „anterior".

exemplu, binele prin rău[656]. În adevăr, opușii sunt simultani de la natură. Unii sunt de părere, de asemenea, că știința celor doi opuși este una și aceeași[657], și că de aceea un opus nu este mai bine cunoscut decât altul. Mai trebuie să ținem seama că unele lucruri se poate că nici nu pot fi definite altfel, cum, de exemplu, dublul nu poate fi definit fără jumătate, și tot așa la tot ce este relativ. Căci pentru toți termenii de felul acesta, existența lor se confundă cu o anumită relație între termeni, așa încât este imposibil să cunoaștem pe unul fără altul. De aceea, în definiția unuia trebuie cu necesitate să se cuprindă și celălalt[658]. Prin urmare, trebuie să cunoaștem toate aceste aspecte și să le aplicăm oriunde ne pare de folos.

A doua formă a acestei erori constă în întrebuințarea definitului însuși în constituirea definiției. Această eroare poate rămâne ascunsă, dacă nu întrebuințăm numele însuși al definitului. Așa, de exemplu, soarele este definit „astrul care luminează ziua". Dar în cuvântul „ziua" 142 b
se cuprinde „soarele"[659]. Pentru a descoperi o astfel de eroare, trebuie să înlocuim numele cu definiția, de exemplu, în locul zilei vom pune definiția ei: „mișcarea soarelui deasupra pământului"[660]. Este evident că vorbim despre soare când spunem: „mișcarea soarelui deasupra pământului", și în chipul acesta am vorbit despre soare atunci când am vorbit despre zi.

În al treilea rând, săvârșim o eroare dacă din cei doi termeni coordonați ai unei diviziuni definim pe unul prin celălalt; de exemplu, dacă definim neperechea „ceea ce este mai mare decât perechea cu o unitate". Termenii coordonați ai unui gen sunt de la natură simultani.

[656] Opușii sunt simultani și de aceea unul nu este anterior și deci mai cunoscut decât celălalt. Opușii nu se definesc reciproc.

[657] Printre acei care susțin că știința opușilor este una și aceeași se numără și Aristotel. Dacă *relativii* sunt o specie a opușilor, definirea lor face excepție, căci raportarea unui relativ la opusul său, la corelativ, stă în structura relației.

[658] Nu numai relația presupune necesar doi termeni simultani, dar și relativii, adică termenii relației, se presupun reciproc, sunt corelativi și se definesc unul prin altul, deși sunt „opuși".

[659] Prin introducerea termenului „ziua" în definirea „soarelui", definiția devine tautologică.

[660] Aristotel acceptă ca sigură mișcarea soarelui „deasupra" pământului și în genere concepția geocentrică.

Nepereche și pereche sunt astfel de termeni: amândoi sunt diferențe ale numărului.

Tot așa, este o eroare dacă definim un termen supraordonat printr-unul subordonat, de exemplu, dacă spunem că perechea este un număr care poate fi tăiat în jumătăți, sau că binele este starea virtuoasă[661]. În adevăr, jumătatea este derivată din „doi", care este un număr pereche, iar virtutea este un bine, și astfel termenii întrebuințați în definiție sunt subordonați definitului. Deci cine se servește de termenul subordonat trebuie să se servească și de acel căruia îi este subordonat: cine vorbește de *virtute* vorbește și de *bine*, deoarece virtutea este un bine. Tot așa cine vorbește de „jumătate" vorbește și de „pereche", deoarece „a divide în jumătăți" înseamnă „a divide în două părți" și „două" este „o pereche".

5

<Locuri comune ale definiției cu privire la gen>

Eroarea de a nu constitui definiția prin factori anteriori și mai cunoscuți formează un singur loc comun, ale cărui părți le-am enumerat înainte[662].

Un al doilea loc comun constă în aceea că un lucru, deși se află într-un gen, nu a fost așezat de întrebător într-un gen[663]. Această eroare o săvârșesc toate definițiile care nu exprimă esența lucrului, ca, de exemplu, definiția corpului: „ceea ce are trei dimensiuni", sau definiția omului: „ceea ce știe să socotească". Eroarea constă aici în faptul că nu s-a arătat de ce corpul are trei dimensiuni și de ce omul știe să socotească. Care este esența unui lucru ne-o arată genul; el este cel dintâi element cerut de definiție[664].

---

[661] „Perechea" este definită printr-una din perechi, prin „doi", presupus de „jumătate", iar „binele", prin „virtute", care este unul din „bine", și ca atare este subordonată.

[662] Un singur loc cu mai multe „părți" sau aspecte.

[663] În constituirea definiției intră, în primul rând, genul corespunzător. Este o eroare dacă nu se arată genul corespunzător sau cel just.

[664] Pentru definiția „genului", să se vadă aici cartea I, 5.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă, ori de câte ori definitul este valabil pentru mai multe lucruri, am săvârșit eroarea de a nu-l aplica la toate; de exemplu, dacă am definit gramatica: știința de *a scrie sub dictare*, în vreme ce ține de gramatică și știința de *a citi*. De aceea nu definim gramatica dacă spunem că este știința de a scrie și nici dacă spunem că este știința de a citi, căci definiția ei nu este numai una sau numai cealaltă, ci amândouă deodată. Căci nu este posibil de a da mai multe definiții pentru același lucru. Dar numai uneori este așa cum am arătat, alteori însă nu este așa, cum se întâmplă când o determinare nu 143 a
se aplică la amândoi termenii, de exemplu, dacă spunem că medicina este știința care produce sănătatea și boala. În adevăr, medicina produce sănătatea în sine, fiind arta de a vindeca, iar boala — accidental, căci este absolut străină medicinii producerea bolii. De aceea, în cazul de față, nu dăm medicinii, dacă o raportăm la cele două activități, o definiție mai bună decât aceea care ține seama de o activitate, ci poate este chiar o definiție mai rea, fiindcă oricine care nu este medic poate produce boala.

Mai departe, trebuie să luăm seama atunci când definitul este valabil pentru mai multe lucruri, dacă l-am raportat la latura cea mai bună sau la cea mai rea. În adevăr, orice știință și orice capacitate[665] par să se aplice la ceea ce este cât mai bine[666].

Pe de altă parte, lucrul de definit nu este așezat în genul propriu, trebuie să procedăm după regulile fundamentale valabile pentru gen, așa cum au fost rezolvate mai sus[667].

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă nu cumva, la definire, am sărit un gen[668]; de exemplu, dacă definim dreptatea ca „starea"[669] care produce și distribuie ceea ce este egal. O astfel de definiție trece cu vederea „virtutea"[670], și astfel, nesocotind genul virtuții, nu ne arată esența lucrului, căci esența este, la orice lucru, legată de gen. Această

---

[665] În text: δύναμις.

[666] Latura cea mai bună a medicinii este întreținerea și refacerea sănătății, nu înrăutățirea bolii care este un accident rar.

[667] Adică în această carte, cap. 1, 139 b.

[668] Definirea se face printr-un anumit gen, prin genul *proxim*.

[669] În text: ἕξις, stare sau dispoziție constantă.

[670] „Virtutea" este genul proxim, nu „starea", care se aplică, după Aristotel, la „virtute", ca și la „știință".

eroare este la fel cu aceea care nu a așezat lucrul în genul proxim[671]. O definiție care așază obiectul în genul propriu cuprinde totodată toate genurile supraordonate, deoarece toate acestea sunt enunțate despre genurile subordonate. Prin urmare, din două una: sau așezăm lucrul în genul propriu, sau adăugăm genului supraordonat toate diferențele prin care este definit genul proxim[672]. În chipul acesta, nimic nu este lăsat la o parte, ci, în loc de nume, genul subordonat[673] este arătat printr-o definiție. Dar, dacă desemnăm numai genul supraordonat, nu am numit prin aceasta genul subordonat; de exemplu, cine spune „vegetal" nu spune prin aceasta și „arbore".

6

<Locuri comune ale definiției privitoare la diferențe>

De asemenea, în ce privește diferențele[674], trebuie să cercetăm dacă au fost arătate și diferențele genului. Dacă definiția nu cuprinde diferențele genului sau dacă cuprinde un termen care nu poate constitui diferența nici unui lucru, de exemplu, nota de animal sau de substanță[675], este evident că nu se definește nimic, fiindcă aceste note nu constituie diferențe a ceva.

Mai trebuie să luăm seama dacă diferența arătată are vreun opus
143 b în cadrul aceleiași diviziuni. Dacă nu are, este evident că diferența arătată nu este diferența genului[676]. În adevăr, oricare gen este divizat în diferențe opuse, de exemplu, genul animal, în diferențele: pedestru, înaripat, acvatic și biped. — Sau, poate exista și o diferență opusă celei date, dar care nu este valabilă despre gen. În acest caz, este evident că

---

[671] În text: τὸ ἐγγυτάτω γένος = „genul cel mai apropiat, cel mai vecin".

[672] Adăugând unui gen mai îndepărtat „diferențele", în realitate definim genul proxim, în loc să ne servim de el pentru a defini speciile lui.

[673] Adică genul proxim.

[674] După cercetarea genului, se trece la cercetarea diferenței (διαφορά), datorită căreia se constituie „specia". Diferența este „producătoare de specie" (εἰδοποιός) sau, mai scurt, „specifică".

[675] Acestea sunt numai genuri, și deci nu pot fi diferențe ale genului.

[676] Genul are cel puțin două diferențe „opuse", adică corelative.

nici una din ele nu poate fi diferența genului, fiindcă toate diferențele sunt adevărate despre genul propriu. — Tot așa, e de constatat dacă diferența coordonată este adevărată, dar nu constituie o specie, dacă se adaugă genului. Este evident atunci că ea nu constituie o diferență specifică[677] a genului. Căci orice diferență specifică constituie împreună cu genul o specie[678]. Dacă ea nu este o diferență, atunci nici diferența arătată nu este, deoarece este opusa ei în diviziune.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă genul a fost divizat printr-o negație, așa cum fac acei care definesc linia ca o lungime fără lărgime[679]. Aceasta nu înseamnă nimic altceva decât că linia nu are lungime. Ar trebui să rezulte de aici că genul participă la specie. Căci orice lungime trebuie sau să nu aibă, sau să aibă lărgime, deoarece, la orice lucru, este adevărată afirmația sau negația. În chipul acesta, și genul liniei, fiind lungimea, va avea sau nu va avea lărgime[680]. Acum, lungimea fără lărgime este definiția unei specii, cum de asemenea este lungimea cu lărgime. Căci „cu lărgime" și „fără lărgime" sunt diferențe, iar orice specie constă din gen și diferență. În chipul acesta, genul ar primi definiția speciei[681]; tot așa, el ar primi și definiția diferenței, căci una sau alta din diferențe este enunțată cu necesitate despre gen.

De altminteri, acest loc comun poate fi folosit și împotriva celor care afirmă existența Ideilor[682]. În adevăr, dacă există o Lungime în sine, cum s-ar putea susține că genul are și nu are o lărgime?[683] Căci despre orice lungime este adevărat unul sau altul dintre predicate, dacă el trebuie să fie valabil despre gen. Sau aceasta nu este adevărat, deoarece există lungimi cu lărgime și lungimi fără lărgime. Deci acest loc comun este aplicabil numai împotriva celor care susțin că genul este numeric

---

[677] În text: εἰδοποιὸς διαφορά.

[678] Se arată aici lămurit raporturile dintre gen, diferență și specie.

[679] Aristotel fixează aici o regulă însemnată: diferențele specifice nu pot fi exprimate negativ. O asemenea diferență negativă nu este propriu-zis o diferență și de aceea genul se confundă cu diferența pozitivă, el „participă" la specie, în loc ca specia să participe la gen.

[680] Regula va fi deci ca speciile genului să nu fie exprimate contradictoriu, adică printr-o afirmație și negație, care cuprind toate lucrurile din lume.

[681] Genul urmează să fie subordonat speciei, ceea ce este absurd.

[682] Împotriva lui Platon și adepților săi.

[683] Concepția platonică a „Ideilor în sine" exclude ca aceeași Idee să aibă atribute opuse.

unul[684], cum procedează adepții Ideilor, care fac un gen din Lungimea în sine și Animal în sine.

La unele lucruri, suntem poate nevoiți să întrebuințăm la definiții și negația, de exemplu, la privații. Căci „a fi orb" înseamnă „a nu avea vedere" atunci când de la natură ar trebui să o aibă. Nu este în fond nici o deosebire dacă genul este divizat printr-o negație sau printr-o afirmație
144 a al cărei contrar este o negație, dacă, de exemplu, definim un lucru ca o lungime care are lărgime. Căci contrarul a „ceea ce are lărgime" este „ceea ce nu are lărgime" și nimic altceva, așa încât aici genul este divizat tot prin negație[685].

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă nu cumva specia a fost dată ca o diferență, cum fac acei care definesc insulta ca o obrăznicie însoțită de batjocură. Dar batjocura este o anumită obrăznicie, deci nu este o diferență, ci o specie[686].

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă nu cumva genul a fost dat ca o diferență, cum fac acei care definesc virtutea ca o stare bună sau cinstită. În adevăr, binele este genul virtuții[687]. Dar poate binele nu este genul, ci diferența, întrucât este adevărat că același lucru nu poate fi în două genuri care nu se cuprind unul în altul. În adevăr, binele nu se cuprinde în stare și nici starea în bine, fiindcă nu orice stare este un bine și nici orice bine, o stare[688]. Prin urmare, acești doi termeni nu sunt

---

[684] Platonismul presupune că Ideea este numeric una, ceea ce exclude ca Ideea să cuprindă în sine note pozitive și negative. Ideea este sau afirmație sau negație, nu însă și una și alta, cum admite Aristotel. Dacă Lungimea este „în sine", ea este totodată numeric una, și ca atare nu poate fi și „cu lărgime" și „fără lărgime". Prin această obiecție, Aristotel ruinează teoria Ideilor. Ideea nu este ceva concret, de sine stătător.

[685] Uneori este permisă definiția prin negație, dacă diferența negativă este extrema celeilalte, deci dacă negația este un contrar, cu alte cuvinte, dacă contrarii sunt cei doi termeni extremi, cum a arătat Aristotel în *Despre interpretare*, capitolul 14. Astfel, negația dobândește un sens pozitiv, este o simplă privație a ceea ce ar trebui să aparțină „de la natură".

[686] „Diferența" însăși nu este „specie", dar ea face „specia" în cadrul genului.

[687] Nu însă diferența.

[688] Confundarea genului cu diferența este o eroare mai mare, dar ea este posibilă, într-un prim caz, anume când același lucru, virtutea, este subordonat și genului „stare" (ἕξις) și genului „bine" (ἀγαθόν). Nimic nu poate fi subordonat la două genuri diferite. Deci unul din genuri este în realitate diferență, dacă celălalt este adevăratul gen. Binele nu este gen, ci o diferență, o calitate. Acesta este al doilea caz de confundare a genului și a diferenței.

amândoi genuri; deci, dacă starea este genul virtuții, evident că binele nu este gen, ci mai degrabă diferență. Pe lângă aceasta, starea ne arată esența virtuții; dimpotrivă, binele nu ne arată esența, ci o calitate. Și tocmai o calitate care este exprimată printr-o diferență.

Mai trebuie să luăm seama dacă diferența dată nu înseamnă o anumită calitate, ci un individ, căci orice diferență, se crede că, desemnează o anumită calitate.

Trebuie, de asemenea, să cercetăm dacă diferența nu aparține accidental definitului. Căci niciodată diferența, precum nici genul, nu fac parte din accidente, deoarece nu este posibil ca o diferență totodată să aparțină și să nu aparțină unui lucru[689].

Mai departe, dacă diferența, sau specia, sau altceva subordonat speciei[690] este enunțat despre gen, nu s-a constituit o definiție. Nimic din acestea nu poate fi atribuit genului, deoarece el are o sferă mai mare decât toate acestea[691].

Tot așa, trebuie să luăm seama dacă genul, în realitate, a fost enunțat despre diferență. Căci, după cât se pare, genul este enunțat nu despre diferență, ci despre acele lucruri cărora li se atribuie diferența[692]. Așa, bunăoară, „animal" este enunțat despre om, bou și alte animale pedestre, nu despre însăși diferența care este enunțată numai despre specie[693]. Căci dacă s-ar enunța „animal" despre oricare din diferențe, atunci „animal" ar fi enunțat de mai multe ori despre specie, fiindcă diferențele sunt enunțate despre specie. În acest caz, toate diferențele ar 144 b

[689] Spre deosebire de accident, care poate să aparțină și să nu aparțină unui lucru, diferența are caracter de esență, și deci aparține necesar unui lucru.

[690] Adică indivizii.

[691] Diferența, specia, indivizii nu pot fi atribute sau predicate ale genului, pentru a-l defini, fiindcă atributul trebuie să aibă o sferă mai largă. În cazul dat, genul are o sferă mai largă, nu diferența sau specia.

[692] Genul este enunțat nu despre diferențe, ci despre specii și indivizii care cad sub specii. De exemplu, „animal" se enunță despre speciile lui, nu despre diferențele ce constituie specia. În adevăr, „animal" se enunță despre „om" ca „animal rațional", nu despre diferența „rațional". Dacă genul s-ar enunța despre diferență, nu despre specie și indivizii ei, ar urma: a) genul „animal" este afirmat de mai multe ori, de exemplu, despre „om" (specie), „biped" (diferență), care va deveni astfel o nouă specie; b) diferențele sunt sau specii sau indivizi, căci genul se enunță deopotrivă despre specii și indivizi.

[693] Adică despre „pedestru" sau despre „biped".

fi sau specii sau indivizi, dacă sunt animale, întrucât orice animal este sau specie sau individ.

De asemenea, trebuie să cercetăm dacă specia sau ceva subordonat speciei a fost enunțat despre diferență. Aceasta este o imposibilitate, fiindcă diferența are o sferă mai mare decât specia. Ar urma că diferența este o specie, dacă una din specii ar fi enunțată despre ea. Căci, dacă, de exemplu, *omul* este enunțat despre diferență, evident că diferența este *om*[694].

Tot așa trebuie să luăm seama dacă diferența nu este anterioară speciei. În adevăr, diferența trebuie să fie posterioară genului, dar anterioară speciei[695].

Mai trebuie să cercetăm dacă nu cumva diferența arătată[696] aparține unui alt gen, care nici nu este cuprins în genul dat, nici nu-l cuprinde. Căci aceeași diferență nu pare să aparțină la două genuri care nu sunt cuprinse unul în altul. Altminteri, ar urma ca și aceeași specie să aparțină la două genuri care nu sunt cuprinse unul în altul. Căci fiecare atrage cu sine propriul ei gen, de exemplu, „pedestru" și „cu două picioare" atrag cu sine pe animal. Prin urmare, dacă fiecare din cele două genuri aparține lucrurilor cărora le aparține și diferența, evident că atunci și specia va fi în cele două genuri care nu se cuprind unul pe altul.

Sau, poate, nu este o imposibilitate ca aceeași diferență să aparțină la două genuri care nu se cuprind unul pe altul, ci poate, mai degrabă, trebuie să specificăm: *cu excepția ca cele două genuri să se subordoneze unui gen superior*. Astfel, „animal pedestru" și „animal înaripat" sunt genuri care nu se cuprind unul în altul, iar „cu două picioare" este diferența amândurora. Deci trebuie să specificăm: *cu excepția ca genurile să fie cuprinse sub același gen superior*. În adevăr, aceste două genuri sunt cuprinse sub genul „animal"[697]. Este evident, de asemenea, că,

---

[694] Dacă, de exemplu, facem din „om" predicatul sau atributul lui „pedestru", atunci „pedestrul" va fi totuna cu „om".

[695] Specia presupune nu numai genul, ci și diferența, fiindcă ia naștere din unirea lor. Diferența stă între gen și specie; este posterioară genului, dar anterioară speciei.

[696] Este o gravă eroare a așeza diferența într-un gen cu totul străin de acela potrivit diferenței, căci genul propriu și genul străin nu au nici o legătură; nici unul nu conține pe celălalt, nici nu este conținut de el.

[697] Excepția admisă de Aristotel la imposibilitatea ca aceeași diferență să aparțină la două genuri deosebite se întâlnește la noțiunile încrucișate: „animal pedestru" și „animal înaripat" se încrucișează prin nota de „biped", fiindcă ele sunt cuprinse în noțiunea superioară de „animal". Tot așa „mamifer" și „pasăre" se încrucișează în noțiunea de „ornitorinc", fiindcă și mamiferul și pasărea sunt animale.

întrucât aceeași diferență poate să aparțină la două genuri care nu se cuprind unul în altul, nu este necesar ca diferența să atragă cu sine tot genul propriu, ci este necesar ca ea să atragă numai unul din cele două genuri, precum și genurile ce-i sunt supraordonate, așa, de exemplu, „cu două picioare" atrage cu sine sau „animal înaripat" sau „animal pedestru"[698].

Mai trebuie de luat în seamă dacă nu am prezentat faptul de a exista *în* ceva drept diferența substanței unui lucru[699]. Căci se pare că o substanță nu se deosebește de o substanță numai prin aceea că ea se află în cutare sau cutare lor. De aceea se obiectează divizării animalelor în „pedestre" și „acvatice", că „pedestru" și „acvatic" se referă la un loc sau altul. Sau, poate, obiecția nu este îndreptățită în exemplul dat? Căci „acvatic" nu înseamnă o existență în ceva sau undeva, ci o anumită calitate. În adevăr, un animal este acvatic chiar când se află pe uscat, și, de asemenea, un animal este pedestru chiar când se află în apă. Totuși, dacă cumva diferența înseamnă existență *în* ceva, este sigur că definiția 145 a
este greșită.

Tot așa, trebuie să luăm seama dacă nu cumva s-a dat o afecțiune[700] drept diferență. Dacă o astfel de afecțiune este sporită, substanța își pierde existența, în timp ce diferența nu are niciodată un asemenea rezultat. Mai degrabă, ea pare să conserve subiectul ei, și trebuie să ne pară cu totul imposibil ca ceva să existe fără diferența sa proprie[701]. În adevăr, dacă nu există diferența „pedestru", nu va exista nici „omul". Căci absolut nimic care constituie o schimbare calitativă a unui lucru nu poate fi o diferență, ci ori de câte ori are loc o asemenea schimbare și este sporită, substanța își pierde existența[702]. Prin urmare, când s-a

---

[698] Diferența care aparține la două genuri diferite nesubordonate unul față de altul, dar subordonate unui al treilea, nu presupune amândouă genurile deodată, ci sau pe unul sau pe altul.

[699] Locul nu constituie o diferență a unei substanțe, cel puțin în exemplele date de Aristotel.

[700] „Afecțiunea" (πάθος) este calitatea pasivă (ποιότης παθητική), modificarea.

[701] Nimic nu există fără diferența sa proprie, fără o determinare proprie (οἰκεία).

[702] Diferența nu este o afecțiune, o calitate pasivă, o modificare calitativă (ἀλλοίωσις). Schimbarea calitativă poate fi sporită, fără ca substanța să dispară, dar dacă se modifică diferența, de exemplu, „pedestru" la „om", dispare și substanța, adică „omul". Căci omul nu poate fi decât un „animal pedestru".

formulat o astfel de diferență, s-a săvârșit o eroare, căci în domeniul diferențelor nu se află absolut nici o schimbare calitativă.

Apoi, trebuie să luăm seama dacă nu cumva s-a prezentat ca diferența unui relativ o diferență care nu este ea însăși un relativ[703]. Căci diferențelor relativilor sunt ele însele relative, cum este cazul științei. Aceasta se subdivide în: teoretică, practică și poetică, fiecare având ca diferență o relație. Știința teoretică este știința a ceva, știința poetică este producția a ceva, și știința practică — înfăptuirea a ceva[704].

Mai trebuie să cercetăm dacă prin definiție relativul a fost prezentat în legătură cu lucrul față de care el este relativ de la natură. Căci unii relativi nu pot fi întrebuințați decât în legătură cu lucrurile față de care ei sunt relativi de la natură și cu nimic altceva; alți relativi pot fi întrebuințați în legătură cu altceva. Așa, de exemplu, vederea poate fi întrebuințată numai pentru a vedea, în timp ce țesala[705] poate fi întrebuințată și pentru a scoate apă. Totuși, dacă definim țesala ca o unealtă pentru a scoate apă, săvârșim o eroare, căci nu aceasta este întrebuințarea ei de la natură. Dacă ni se cere o definiție a expresiei „ceea ce este relativ de la natură", vom spune: „este lucrul întrebuințat de omul prudent, întrucât este prudent, precum și de știința proprie a lucrului respectiv".

Tot așa, trebuie să luăm seama dacă nu s-a definit, în realitate, un termen, raportându-l la subiectul lui primordial, în vreme ce el este raportat la mai multe subiecte. Așa, de exemplu, s-a definit prudența ca virtutea omului sau a sufletului și nu ca virtutea părții raționale a sufletului[706]. În adevăr, prudența este primordial o virtute a părții raționale, și numai prin aceasta se spune că prudența aparține sufletului și omului.

---

[703] „Diferența", nota proprie a unei relații, nu poate fi decât tot o relație. Pentru Aristotel, „știința" (ἐπιστήμη) este un relativ, fiindcă este raportată totdeauna la obiectul ei.

[704] Aristotel clasifică științele în trei grupe, luând ca criteriu facultatea sau puterile inteligenței: *teoria* (θεωρία), *producția* artistică (ποίησις) și *acțiunea* morală (πράττειν). „Practic" avea deci un sens pur etic. Este greu să traducem exact termenii greceșți ποίησις și πράττειν, poate chiar și θεωρία.

[705] Țesala (στλεγγίς) era o perie specială întrebuințată la frecarea corpului la baie sau în locurile de exerciții fizice (gimnaziu). Mânerul ei era gol, pentru a permite scurgerea sudorii. Cu acest mâner gol se putea scoate și apă.

[706] Este o eroare a nu defini un termen în relație cu subiectul său primordial, nu în legătură cu alte obiecte, căci la acestea termenul se raportă prin subiectul primordial. Astfel, prudența (φρόνησις) este virtutea părții raționale (λογιστικόν) și prin aceasta este virtutea sufletului și a omului.

De asemenea, ne-am înșelat în definiție dacă lucrul căruia trebuie să-i aparțină afecțiunea, dispoziția[707] și orice altceva nu pot fi principiul ei receptiv[708]. Căci orice dispoziție, orice afecțiune ia naștere în chip natural în lucrul care o are; de exemplu, știința ia naștere în sufletul a cărui dispoziție ea este[709]. Uneori ne înșelăm în asemenea împrejurări; de exemplu, când spunem că somnul este incapacitatea simțirii, în- 145 b
doiala[710] este egalitatea de putere a raționamentelor contrare, durerea - o separare violentă a părților care de la natură sunt strâns legate. În realitate, somnul nu aparține simțirii (ceea ce totuși ar trebui să fie dacă el ar fi o incapacitate a simțirii). Tot așa, îndoiala nu aparține raționamentelor contrare, iar durerea nu aparține părților de la natură strâns legate. Căci ar trebui ca lucrurile neînsuflețite să simtă durere, dacă este adevărat că durerea se află în părțile lor. Tot așa se prezintă și definiția sănătății, dacă se spune că sănătatea este echilibrul[711] dintre cald și rece. Dacă ar fi așa, ar trebui ca recele și caldul să fie sănătate. În adevăr, echilibrul unui lucru se află în lucrul echilibrat, așa încât sănătatea ar trebui să se afle în caldul și recele.

Pe lângă acestea, dacă constituim o definiție în acest chip, s-ar putea ca să luăm efectul drept cauză, și invers. Astfel, separarea părților de la natură strâns legate nu este durerea, ci cauza ei, iar incapacitatea simțirii nu este adormirea, ci una din cauza celeilalte. Noi sau dormim din incapacitate sau suntem incapabili din cauza somnului. Tot așa, egalitatea de putere a raționamentelor contrare pare să fie cauza îndoielii, căci dacă tragem concluzii în ambele direcții, iar temeiurile se distribuie egal în ambele direcții, stăm la îndoială în ce direcție trebuie să o luăm.

Mai departe, trebuie să urmărim cu atenție diferitele momente ale timpului[712] și să luăm seama dacă nu cumva este aici discordanță; de exemplu, dacă s-a definit ființa nemuritoare drept viețuitoarea *acum*

---

[707] „Afecțiunea" (πάθος) și „dispoziția" (διάθεσις) destinate de „starea ei" (ἕξις).

[708] Adică în subiectul care o poate primi.

[709] În acest pasaj știința este definită ca o „dispoziție" (διάθεσις), nu însă ca o „stare" (ἕξις), cum obișnuiește Aristotel.

[710] Îndoiala (ἀπορία) este egalitatea (ἰσότης) de putere a raționamentelor, a argumentelor. Scepticii vor numi această caracteristică a îndoielii, a aporiei: ἰσοσθένεια, adică *egalitatea de putere*.

[711] Echilibrul = συμμετρία.

[712] Precum locul nu fundează o diferență, tot așa nici timpul. Aprecierea lui Aristotel este adevărată în ambele cazuri, cu restricții.

nepieritoare. O viețuitoare *acum* nepieritoare ar fi deci o ființă *acum* nemuritoare[713]. Sau poate, în acest caz, constatarea nu este adevărată? Căci expresia „acum nepieritoare" este echivocă. Ea poate însemna: sau că „nu a pierit acum", sau că „nu poate pieri acum", sau că „ea este acum în așa fel încât nu poate pieri niciodată". Așadar, când spunem că o viețuitoare este *acum* nepieritoare, spunem prin aceasta că ea este *acum* o viețuitoare de așa natură încât nu piere niciodată. Dar aceasta înseamnă a spune că este nemuritoare și de aici nu urmează că ea este nemuritoare numai acum. Dacă totuși se întâmplă ca lucrul definit să fie numai acum sau numai înainte, iar lucrul ce poartă numele să nu fie așa, nu există identitate «între definiție și definit». Prin urmare, vom aplica acest loc comun în felul arătat.

7

<Locuri comune privitoare la definirea termenilor ce admit gradație>

Mai trebuie să cercetăm dacă nu cumva lucrul definit nu este redat mai bine prin alt lucru decât pe temeiul definiției formulate, ca, de exemplu, în cazul definirii dreptății: „capacitatea de a distribui ceea ce este egal". În adevăr, este *mai drept* acel care ia hotărârea de a distribui
146 a egalul decât acel care posedă numai capacitatea de a distribui egalul. Deci dreptatea nu poate fi capacitatea de a distribui egalul, căci atunci omul cel mai drept ar fi acel care ar poseda cea mai mare capacitate de a distribui egalul[714].

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă lucrul permite să fie sporit[715], în timp ce definiția lui nu permite, ca și, invers, dacă definiția

---

[713] Nu și nemuritoare în trecut sau viitor. Diferența nu permite restrângerea în timp, deși restrângerea la un anumit timp poate fi echivocă, deoarece implică universalitatea: „este *acum* de așa natură încât *va fi* totdeauna". Sensul adevărat depinde de adaosul „*numai* acum".

[714] Eroarea definiției „dreptății" nu constă în „distribuirea egală". Aceasta este definiția „justiției distributive". Eroarea stă în definirea ei ca o „capacitate", în loc de „realizare" sau „hotărâre" de a distribui egal. Dreptatea cere voință, actualizare, nu veleitate sau virtualitate.

[715] Sporirea include gradația.

permite sporul, în timp ce lucrul nu-l permite. De aceea sau amândouă trebuie să permită sporul, sau nici una, întrucât conținutul definiției este identic cu lucrul însuși.

Apoi, trebuie să luăm seama dacă amândouă permit un spor, dar nu amândouă în același timp, ca, de exemplu, iubirea definită ca pofta de unire trupească. La drept vorbind, cine iubește mai mult nu poftește mai mult să se unească trupește; așadar, cei doi termeni[716] nu sporesc în același timp, ceea ce ar trebui să se întâmple dacă ar fi identice.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă, fiind date două lucruri, aceluia care permite un spor îi corespunde o definiție care permite o scădere; așa, de exemplu, dacă definim focul drept „corpul format din părțile cele mai fine". Flacăra este mai mult foc decât lumina, în schimb, flacăra este mai puțin decât lumina, corpul cel mai fin[717], și totuși, amândouă, definitul și definiția, ar trebui să aparțină sporit aceluiași lucru, întrucât ele sunt identice.

Tot astfel, trebuie să luăm seama dacă, din doi termeni, unul aparține în chip egal la două lucruri date, iar celălalt aparține, nu în chip egal, ci unuia mai mult, altuia mai puțin.

Și apoi, trebuie să mai luăm seama dacă definiția s-a constituit prin raportare la două lucruri distincte[718]; de exemplu, dacă frumosul a fost definit: ceea ce este plăcut văzului sau auzului, iar realul[719]: ceea ce poate fi pasiv *sau* activ. Atunci, ar trebui ca același lucru să fie totodată frumos și nefrumos, real și nereal. Căci ceea ce este plăcut auzului va fi identic cu frumosul, iar ceea ce nu este plăcut auzului va fi identic cu nefrumosul. În adevăr, opușii identicilor sunt și ei identici. În cazul de față, opusul frumosului este nefrumosul, iar opusul plăcutului pentru

---

[716] Cele două părți sunt iubirea (ἔρως) și pofta de unire trupească (συνουσία).

[717] Flacăra și lumina sunt deopotrivă „foc", dar părțile lor nu sunt deopotrivă de fine. De aceea definiția focului drept corpul cu părțile cele mai fine nu este adecvată.

[718] Definiția nu trebuie făcută prin cuprinderea în ea a două lucruri distincte, despărțite prin conjuncția „sau".

[719] Realul = τὸ ὄν. Argumentarea lui Aristotel nu este convingătoare. Frumosul poate să placă sau ochiului sau urechii, dar nimic nu obligă ca frumosul ochiului să fie și frumosul urechii. Aceasta este încă mai valabil pentru definiția realului: capacitatea de a fi activ *și* pasiv (τὸ ὄν δυνατὸν παθεῖν καὶ ποιῆσαι). Realul este, în sensul adevărat al cuvântului, ceea ce este activ *sau* suferă o acțiune; textul înlocuiește foarte bine pe „sau" cu „și". Căci orice real este totodată și activ și pasiv, fiindcă nimic nu este absolut activ sau absolut pasiv.

ureche este neplăcutul pentru ureche. Este evident atunci că neplăcutul pentru ureche este totuna cu nefrumosul. Prin urmare, dacă ceva este plăcut ochiului, dar neplăcut auzului, el va fi totodată frumos și nefrumos. Și tot așa vom arăta că același lucru este real și nereal.

În sfârșit, pentru genuri, diferențe și toți ceilalți termeni dați în definiție, se vor pune definiții în locul numelor și se va vedea dacă se ivește vreo nepotrivire[720].

8

<Locuri comune privitoare la definiția relativilor>

Dacă definitul este un termen relativ, fie în sine, fie potrivit genului său[721], trebuie să cercetăm dacă cumva lipsește din definiție lucrul față
146 b de care este relativ, fie în sine, fie potrivit genului său[722]; dacă, de exemplu, s-a definit știința ca o concepție de nezdruncinat și voința ca o dorință lipsită de durere[723]. Esența relativului este raportarea la altul, fiindcă s-a arătat că felul de a fi al oricărui relativ nu este altceva decât felul determinat în care el se comportă față de un alt lucru. Așadar, trebuie să spunem că știința este o concepție îndreptată spre cognoscibil, iar voința este o dorință îndreptată spre bine. Tot așa, dacă s-a definit

[720] Acest pasaj final ne arată în ce condiții o definiție este greșită. Dacă este dat numele și dacă, în locul numelui, formulăm definițiile elementelor definiției (genuri, diferențe sau alte componente) și se ivește vreo nepotrivire între definiții și nume, definiția dată este greșită.

[721] În acest capitol, ocupându-se de definiția relativilor, Aristotel împarte relativii în două grupe: relativi „în sine", adică relativii care se impun ca atare prin sine, și „relativi prin genul lor". Relativul „în sine" este Știința; relativ „prin genul său" este o anumită știință.

[722] În structura sau esența relativului intră raportarea la corelativ, deci definiția va trebui să cuprindă corelativul.

[723] „Concepția de nezdruncinat" (ὑπόληψις ἀμετάπειστος) este definiția provizorie a „științei", iar definiția provizorie a voinței (βούλησις) este „dorința fără durere" (ὄρεξις ἄλυπον). Aristotel va căuta să demonstreze că aceste definiții nu sunt exacte, fiindcă sunt definiții de relativi și esența definitorie a relativului cere referință la corelativ. Este discutabil dacă știința și voința sunt relativi și deci sunt termeni ce reclamă raportarea la termenii corelativi, la obiectele lor, cum Aristotel va corecta mai jos.

gramatica: știința având ca obiect literele, deoarece în definiția ei trebuie să arătăm la ce lucru se raportează, fie ea însăși, fie genul ei.

Mai trebuie să luăm seama dacă, în definiția dată prin raportarea relativului la termenul față de care este relativ, s-a făcut raportarea la scop, căci scopul este în toate lucrul cel mai bun, sau termenul în vederea căruia ceva există sau devine[724]. Trebuie deci să dăm la lumină ceea ce este cel mai bun și ultim; trebuie, de exemplu, să spunem că pofta este pofta plăcerii, nu a plăcutului, deoarece în vederea plăcerii noi căutăm lucrul plăcut[725].

Trebuie, de asemenea, să cercetăm dacă termenul la care raportăm relativul este o devenire sau o acțiune. Căci nimic din acestea nu poate fi scop. Mai degrabă scop este nu însăși acțiunea și devenirea, ci faptul de a fi acționat și de a fi devenit[726]. Dar poate acest principiu nu este valabil universal, căci cei mai mulți oameni caută mai degrabă plăcerea prezentă decât încetarea plăcerii. Prin urmare, ei fac un scop mai degrabă din acțiunea însăși decât din împlinirea ei.

Tot așa, uneori, trebuie să luăm seama dacă nu cumva s-a trecut cu vederea cantitatea, calitatea sau locul, ca și celelalte diferențe ale lucrului[727]; de exemplu, dacă nu s-a arătat la ambițios ce fel de onoruri și cât de multe onoruri dorește el, căci toți oamenii doresc onoruri. Prin urmare, nu este destul să spunem că ambițios este acel care dorește să capete onoruri, ci trebuie să adăugăm determinările arătate mai sus. Tot așa, la omul lacom de avuții, trebuie să adăugăm cât de mari avuții dorește, sau, la omul fără măsură, în ce plăceri nu cunoaște măsură. Căci fără măsură este socotit acel care este stăpânit nu de o plăcere oarecare, ci de o anumită plăcere. Sau, la fel stau lucrurile dacă definim noaptea: umbra pământului, sau cutremurul: o mișcare a pământului, sau norul: o condensare a aerului sau vântul: o mișcare a aerului. Trebuie deci să adăugăm la ce cantitate și la ce calitate a lucrului respectiv se aplică, în ce loc s-a petrecut și din ce cauză. Același lucru este valabil și pentru

---

[724] Finalismul universalizat este latura cea mai vulnerabilă a filozofiei lui Aristotel.

[725] Este adevărat că poftim un anumit lucru pentru plăcerea ce ne-o procură, dar nu poftim însăși plăcerea, ci lucrul plăcut — un lucru determinat, și nu altul.

[726] Adică în devenire și în acțiune dorim rezultatul; căci scop este numai rezultatul, restul este mijloc. Aristotel admite în fraza următoare o excepție: plăcerea este o acțiune (ἐνέργεια), și totuși este scop față de încetarea plăcerii.

[727] Celelalte diferențe sunt celelalte categorii, în afară de cele trei citate.

celelalte cazuri de felul acesta. Căci dacă omitem o determinare, nu mai redăm esența lucrului. De aceea trebuie să ținem în discuție ceea ce lipsește din definiție. Nu există cutremur de pământ la orice fel și orice cantitate de pământ în mișcare, nici nu există vânt la orice fel și orice cantitate de aer în mișcare.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă, în definiția dorințelor, nu s-a adăugat precizarea de „aparent", și tot așa în toate cazurile unde adaosul este potrivit. De exemplu, se spune că voința este dorința
147 a îndreptată spre bine, că pofta este dorința îndreptată spre plăcut, dar se omite specificarea că binele sau plăcutul sunt aparente. Căci, adeseori, cei ce doresc nu știu dacă obiectul dorinței lor este bun și plăcut, este destul să aibă aparență de bun și de plăcut. Deci ar trebui ca definiția să fie făcută cu această rezervă. Dacă s-a adăugat această rezervă în definiție, trebuie să conducem la Idei pe cel care admite existența Ideilor[728]. În adevăr, nu există Idei despre aparență, ci se pare că Ideea este raportată la altă Idee, de exemplu, Pofta în sine se raportă la Plăcutul în sine, iar Voința în sine la Binele în sine. Deci ele nu se raportă nici la un bine aparent, nici la un plăcut aparent, căci este absurd ca Binele în sine și Plăcutul în sine să fie numai aparente.

9

<Locuri comune privitoare la definiția stării, relativului, contrarului etc>

Mai departe, trebuie să cercetăm, când definim o stare, care este posesorul ei, iar când definim pe posesorul ei, care este starea posedată. Aceeași regulă este valabilă pentru toate cazurile asemănătoare[729]. De exemplu, dacă plăcutul este totuna cu utilul, acel care gustă plăcutul este totuna cu acel care trage un folos. Se poate spune în genere că, în

[728] Aristotel nu pierde ocazia de a releva slăbiciunile teoriei platonice a Ideilor. Dată fiind importanța rezervei „aparent" în unele definiții, ar trebui să existe o esență, o Idee a „aparenței", ceea ce tocmai Platon exclude necondiționat, fiindcă el opune Ideea, ca realitate absolută sau „în sine", aparenței.

[729] Adică toate cazurile care vor fi cercetate în acest capitol: relativul, contrarul, contradictoriul, alături de stare-privațiе. *Starea este posesia.*

asemenea definiții, cel care definește cuprinde în definiția sa, în anumită privință, mai multe lucruri deodată, nu unul singur. Așa, de exemplu, cine definește știința definește într-un anumit fel și neștiința, de asemenea, cine definește pe savant definește și pe ignorant, iar cine definește cunoașterea definește și ignoranța. Explicând primul termen, explicăm, în anumită privință, și pe celelalte[730]. Trebuie să avem grijă în toate aceste definiții ca să nu se ivească o discordanță, apelând la lucrurile comune privitoare la termenii contrari și înrudiți[731].

Mai departe, trebuie să luăm seama la relativi, dacă și specia este legată de relativul ei, întocmai cum genul speciei este legat de relativul lui. Așa, de exemplu, dacă concepția este raportată la obiectul de conceput, și o anumită concepție este raportată la un anumit obiect de conceput, iar dacă multiplul este raportat la o fracțiune a sa, și un anumit multiplu este raportat la o anumită fracțiune[732]. Dacă nu facem aceste raporturi, este evident că am săvârșit o eroare.

Mai trebuie să luăm seama dacă opusul termenului dat a primit definiția opusă; de exemplu, dacă definiția jumătății este opusa definiției dublului. În adevăr, dacă dublul este ceea ce depășește cu o anumită cantitate, jumătatea este ceea ce este depășit cu o anumită cantitate.

Ca și la opușii relativi, tot așa stau lucrurile la opușii contrari: definiția contrarului este contrară definiției celuilalt contrar, ori de câte ori ne aflăm în fața unei combinații de contrari[733]. Așa, de exemplu, dacă utilul este ceea ce produce binele, dăunătorul este ceea ce produce
răul sau ceea ce distruge binele. Căci unul din acești doi termeni din 147 b
urmă este contrarul termenului dat la început. Dacă unul din cei doi termeni nu este contrarul termenului dat la început, este evident că nici una din definițiile date, în al doilea rând, nu poate fi definiția contrarului dat la început. Prin urmare, nici definiția dată originar nu a fost corect constituită.

---

[730] În definirea opușilor, în cele patru feluri, trebuie să cuprindem amândoi termenii. Astfel, în definirea unei stări (a unei posesii), care, în cazul de față, este „știința", trebuie să definim și privația ei (στέρησις). Privația este sau contradictoria, negația științei: ignoranța, sau contrara: știința greșită, eroarea.

[731] Potrivit acestor locuri, atributul contrar aparține subiectului contrar, iar atributul înrudit aparține subiectului înrudit (vezi aici II, 7, 8, 9; IV, 3, 4; V, 6).

[732] Locul comun este ușor de înțeles: raportarea genurilor duce la raportarea speciilor lor.

[733] Despre combinația contrariilor, vezi aici cartea a II-a, 7.

Deoarece unii contrari sunt exprimați cu ajutorul privației altor termeni, cum, de exemplu, inegalitatea pare a fi privația egalității (căci sunt numite inegale lucrurile care nu sunt egale), este evident că contrarul exprimat cu ajutorul privației altuia trebuie să fie definit prin acel altul, dar acesta nu poate fi definit prin termenul exprimat cu ajutorul privației aceluia[734]. În acest caz, ar urma că fiecare din cei doi termeni este cunoscut prin celălalt. Trebuie deci să avem grijă, la termenii contrari[735], de a evita această eroare; de exemplu, de a defini egalitatea ca fiind contrarul neegalității, căci ar însemna să constituim definiția printr-un termen exprimat cu ajutorul privației. Pe lângă aceasta, cine definește în acest chip trebuie să întrebuințeze în definiție însuși lucrul definit, cum se vede lămurit când, în locul numelui, ne folosim de definiție, căci nu este o deosebire între expresiile „neegalitate" și „privație de egalitate". Astfel, egalitatea va fi contrarul privației de egalitate, și prin aceasta am întrebuințat în definiția egalității însuși termenul de egalitate[736].

Eroarea este aceeași dacă nici unul dintre cei doi contrari nu este exprimat cu ajutorul privației, dar definiția lor este dată în același fel[737]. Așa, de exemplu, dacă binele este opusul contrar al răului, evident că răul este opusul contrar al binelui (căci definiția lucrurilor contrare de genul acesta se constituie în același fel). Urmează că și de data aceasta am întrebuințat în definiție însuși lucrul de definit. În adevăr, în definiția răului se întrebuințează termenul de „bine". Așadar, dacă binele este contrarul răului, și dacă nu există nici o deosebire între „rău" și „contrarul binelui", atunci binele va fi contrarul contrarului binelui. Este evident că am definit un lucru prin însuși lucrul de definit.

---

[734] Privația se exprimă prin opusul ei, adică prin posesie (stare), nu însă și invers, de exemplu, orbirea poate fi definită ca privația de vedere, dar nu vederea ca privația de orbire.

[735] Termenul contrar este exprimat printr-o privație.

[736] Definirea unui termen prin privația termenului negativ (egalitatea este privația neegalității) înseamnă a defini egalitatea prin egalitate, prin repetarea definitului, deoarece neegalitatea este privația de egalitate.

[737] Nici un termen nu se definește prin contrarul său, chiar dacă acesta nu are o formă privativă, căci se comite aceeași eroare: definim un termen prin termenul însuși. Dacă definim binele prin rău, și răul se definește prin bine. Binele este contrarul binelui, deci am definit binele prin repetarea lui.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă, la termenul exprimat printr-o privație, am omis să exprimăm și termenul a cărui privație este el; de exemplu, starea[738], sau contrarul, sau oricare alt termen a cărui privație este primul; de asemenea, dacă am trecut cu vederea de a adăuga termenul în care privația se manifestă de la natură, fie că s-a trecut cu vederea de a adăuga absolut orice termen în care privația se manifestă de la natură, fie că nu s-a adăugat termenul primordial în care privația se manifestă de la natură[739]. Așa, de exemplu, se definește ignoranța ca o privație, dar nu se spune că este privația științei, sau nu se adaugă termenul în care ea se manifestă de la natură, sau se adaugă acest termen, dar nu se adaugă termenul în care ea se manifestă primordial, de exemplu, se spune că ignoranța este în om sau în suflet, nu în partea rațională a sufletului. Dacă nu se ține seama de aceste prevederi, cădem în eroare. Tot așa se întâmplă dacă, vorbind de orbire, nu s-a arătat că este privația de vedere a ochilor, căci pentru a defini bine natura orbirii trebuie să arătăm a cărei determinări este ea privație și care este subiectul ei. 148 a

Apoi să luăm seama dacă nu s-a definit printr-o privație un termen care de obicei nu exprimă o privație, o eroare care pare săvârșită, în cazul ignoranței, de toți acei care nu înțeleg prin ea o pură negație. Căci nu pare a fi ignorant acel care nu are nici o știință, ci mai degrabă acel care se înșală. De aceea nu spunem că lucrurile neînsuflețite și copiii sunt ignoranți. Deci ignoranța nu înseamnă o simplă privație de știință[740].

10

<Locuri comune privitoare la definiția termenilor derivați, la „Ideea" corespunzătoare lucrului definit, la termenii echivoci>

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă termenilor derivați asemănători le corespund derivații asemănătoare ale termenului definit.

---

[738] Posesia opusă privației.

[739] Privația este lipsa unei stări pe care subiectul o posedă natural, ca, de exemplu, orbirea la animalele care văd „de la natură". De aceea, privația trebuie să arate nu numai termenul pozitiv, de care se duce lipsa, dar termenul pozitiv „de la natură", și încă termenul pozitiv „de la natură" primordial. Așa, de exemplu, ignoranța este o privație a părții raționale a sufletului, nu numai a sufletului sau a „omului".

[740] Cum am văzut, ignoranța (ἄγνοια) are două sensuri: a) privația de cunoștință, de „știință (ἐπιστήμη); b) eroarea (ἀπάτη), care este o cunoștință falsă. Descartes face distincție între ignoranță și eroare (*Meditații* IV, *Despre adevăr și fals*).

Așa, de exemplu, dacă „util" înseamnă „ceea ce face sănătos", atunci „în chip util" înseamnă „în chip de făcător de sănătate", și „fiind util" înseamnă „fiind făcător de sănătate".

Mai trebuie să cercetăm dacă definiția dată se potrivește cu Ideea. Căci, la unele definiții, nu se întâmplă așa; de exemplu, la definițiile date animalelor de Platon, care adaugă cuvântul „muritor". Dar fiindcă Ideea de Om în sine nu poate fi muritoare, definiția dată de Platon animalului nu i se potrivește[741]. În genere, orice definiție care implică momentele „pasiv" și „activ" este în dezacord cu Ideea. Căci Ideile nu sunt, pentru cei ce admit existența lor, nici pasive, nici mișcătoare. Împotriva acestora[742] sunt valabile astfel de argumente.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă nu cumva, la lucrurile definite, desemnate însă omonim, s-a constituit o definiție comună tuturor[743]. Se știe că numai la lucrurile desemnate sinonim definiția este comună tuturor lucrurilor desemnate sinonim. De aceea, definiția dată termenului omonim nu este proprie nici unuia din lucrurile desemnate prin acest cuvânt, deoarece ea se potrivește deopotrivă tututor lucrurilor desemnate omonim. O astfel de eroare săvârșește definiția dată vieții de Dionysios[744], potrivit căreia viața este mișcarea înnăscută și consecutivă ei a genului hrănitor de ființe, căci această definiție nu se potrivește nici animalelor, nici plantelor. În adevăr, viața nu pare că ar putea fi redusă la o singură specie, fiindcă ea este alta pentru animale și alta pentru plante. S-ar putea ca, în chip intenționat, să dăm vieții o astfel de definiție[745], ca și cum viața ar fi un termen sinonim, adică un termen valabil pentru o singură specie de lucruri. Dar se poate întâmpla, dimpotrivă, ca să fim conștienți de omonimie și să vrem atunci să dăm o definiție

---

[741] O altă obiecție adusă teoriei platonice a Ideilor. Dacă animalul este o ființă muritoare, „Omul în sine", Ideea de om, deși omul este un animal, nu este muritoare. De asemenea, Ideea nu participă nici la pasivitate și nici la activitate, cum nu participă la muritor.

[742] „Acestora" se poate referi la Idei, ca și la partizanii Ideilor.

[743] Pentru lucrurile omonime, deci diferite, dar trecute sub același nume, definiția nu este unică sau comună. Definiția comună se găsește numai la sinonime.

[744] Despre Dionysios nu se știe aproape nimic. Pare a fi un sofist pe care Aristotel îl citează și în *Fiziognomie*. Definiția sa este echivocă, este deci prea generală și nu se aplică diferitelor ființe vii, care nu se hrănesc la fel.

[745] Adică o definiție valabilă numai pentru un termen omonim, fără să fim însă conștienți de aceasta.

numai a unuia din sensurile cuvântului omonim și totuși să nu se observe că definiția dată nu este proprie acelui sens, ci este comună celor două sensuri. Oricum, fie că procedăm într-un fel, fie că procedăm în altul, săvârșim o eroare[746].

Fiindcă uneori termenii omonimi trec neobservați, trebuie ca în- 148 b
trebătorul să trateze termenii omonimi ca și cum ar fi sinonimi (atunci definiția unuia din sensuri nu se va potrivi celuilalt, așa încât respondentul va da impresia că nu l-a definit cum trebuie, deoarece termenul sinonim trebuie să se aplice la tot ce este sinonim)[747]. Dimpotrivă, respondentul trebuie să distingă de la sine diferitele semnificații.

Deoarece unii dintre respondenți iau omonimul drept sinonim, când definiția dată nu se potrivește la toate lucrurile cuprinse în termenul definit, și invers, iau sinonimul drept omonim, când definiția dată se potrivește la amândouă sensurile, atunci trebuie să ne înțelegem mai întâi cu respondentul asupra acestei chestiuni, sau să dovedim silogistic că termenul este, într-un fel sau altul, omonim sau sinonim, căci oamenii sunt mai dispuși să se înțeleagă când nu prevăd care vor fi consecințele ce rezultă din poziția lor. Dar dacă, fără înțelegere prealabilă, se ia sinonimul drept omonim, fiindcă definiția dată nu se potrivește și acestui al doilea sens, trebuie să cercetăm dacă definiția acestui sens se potrivește celorlalte sensuri. Este evident atunci că acest sens trebuie să fie sinonim cu celelalte; altminteri vor exista mai multe definiții pentru celelalte sensuri, fiindcă atunci cele două definiții se potrivesc acestor termeni, atât acea dată în primul rând, cât și acea dată în al doilea rând[748].

---

[746] Există în cazul omonimelor două erori: a) omonimul este confundat cu un sinonim, și atunci dăm, intenționat, o definiție comună pentru noțiuni omonime; b) omonimul nu este confundat cu sinonimul, și dăm o definiție care, în intenția noastră, se aplică la sensuri echivoce. Prima eroare este atribuită lui Dionysios.

[747] Când omonimia sau echivocitatea a trecut neobservată, ea va ieși la lumină dacă va fi tratată ca sinonimie. Sinonimele comportă o singură definiție, în timp ce omonimele, mai multe, după sensurile diferite ale omonimului. Celălalt partener al discuției trebuie să arate care din sensurile omonimului este vizat de definiție.

[748] Argumentarea este obscură, poate și fiindcă Aristotel, de data aceasta, nu ilustrează cazul printr-un exemplu. Argumentarea sa este următoarea. În orice discuție trebuie să avem grijă, pentru a evita neînțelegerile, să știm cu precizie dacă termenul folosit este omonim sau sinonim. Dacă nu s-a precizat acest punct important, vom avea un prim

Dar dacă cuiva, având să definească un termen luat în mai multe sensuri și găsind că definiția sa nu se potrivește tuturor acestor sensuri, i se va obiecta că termenul este, ce-i drept, omonim, dar că numele nu se potrivește tuturor sensurilor în chip propriu, tocmai fiindcă definiția lui nu se potrivește tuturor sensurilor, el va riposta că, deși în unele chestiuni nu trebuie să vorbim ca oamenii de rând, trebuie totuși să întrebuințăm termenii tradiționali și curenți, ocolind orice schimbări radicale în acest domeniu[749].

11

<Locuri comune privitoare la definiția termenilor compuși>

Dacă s-a constituit definiția unui termen compus, să înlăturăm definiția uneia din părțile lui și să vedem dacă definiția restului se potrivește părții restante. Dacă nu se potrivește, este evident că nici definiția întregului nu se potrivește întregului. Așa, de exemplu, dacă s-a definit o linie dreaptă finită ca limita unei suprafețe având ea însăși limite, al cărei mijloc continuă extremitățile[750], și dacă definiția liniei finite este „limita unei suprafețe având ea însăși limite", atunci restul definiției, adică „al cărei mijloc continuă extremitățile", trebuie să fie

---

caz: respondentul ar putea spune că termenul sinonim este omonim, fiindcă definiția dată nu se aplică la toți indivizii și toate speciile cuprinse sub termenul dat pentru a fi definit, așadar, fiindcă nu există o definiție comună pentru toți aceștia. Așa, de exemplu, dacă s-a definit animalul ca ființă însuflețită nerațională, respondentul va spune că definiția nu este valabilă pentru toate animalele, deci nu este comună, și deci definitul este un omonim. Al doilea caz de confuzie este considerarea termenului omonim ca sinonim, atunci când se crede că definiția se aplică la toate speciile și la toți indivizii cuprinși în sfera definitului. Se va riposta arătând că definiția nu poate fi sinonimă, adică nu se aplică la toate lucrurile cuprinse sub acel termen. Vom avea atunci mai multe definiții pentru același termen, ceea ce este absurd.

[749] Comentatorul Sylvester Maurus (secolul al XVII-lea) rezumă acest pasaj în propoziția: *loquendum cum multis, sentiendum cum paucis* („să vorbim ca cei mulți, să gândim ca cei puțini"), deci să ne ferim de a fi reformatori în terminologie.

[750] „Al cărei mijloc continuă extremitățile" înseamnă că linia are o singură direcție, așa încât, dacă o privim de la o extremitate, ea ne apare ca un punct, fiindcă mijlocul maschează extremitățile, deci este în continuarea lor. Orice punct maschează pe cel următor.

definiția „dreptei". Dar „linia infinită" nu are nici mijloc, nici extremități, și totuși este „dreaptă", așa încât restul nu este definiția părții restante.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă, termenul definit fiind compus, definiția lui are tot atâția membri cât și termenul definit. Definiția se spune că are tot atâția membri cât și termenul definit, dacă ea cuprinde tot atâtea nume și verbe câte părți are termenul definit. În astfel de definiții are loc cu necesitate o înlocuire reciprocă de termeni, fie
a tuturor, fie cel puțin ai unora, fiindcă acum nu sunt întrebuințați mai 149 a
mulți termeni decât înainte. Dar, în definiție, trebuie să punem noțiuni în locul cuvintelor, pe cât se poate pentru toate, iar de nu, pentru cele mai multe. Căci în felul acesta, chiar obiectele simple pot fi definite numai printr-o schimbare de cuvânt, de exemplu, înlocuind termenul de „veșmânt" prin acel de „îmbrăcăminte"[751].

Este o greșeală și mai mare dacă înlocuim un cuvânt cu unul încă mai necunoscut; de exemplu, dacă înlocuim expresia „om alb" cu „muritor luminos". În felul acesta nu am făcut o definiție, și apoi o asemenea vorbire este încă mai puțin clară.

De asemenea, trebuie să fim atenți dacă, la înlocuirea cuvintelor, nu mai semnificăm același lucru[752], ca, de exemplu, când definim știința teoretică: o concepție teoretică. Concepția nu este același lucru cu știința[753], ceea ce ar trebui să fie, dacă ținem ca expresia definitorie, luată ca întreg, să se confunde cu definitul. În amândouă expresiile, cuvântul „teoretic" este comun, în timp ce restul este diferit.

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă, la înlocuirea cuvintelor, s-a schimbat genul, nu diferența, cum s-a făcut în exemplul de mai sus, întrucât „teoretic" este un cuvânt mai puțin cunoscut decât

[751] Pasajul cere, la definițiile compuse, ca definiția să nu consiste într-o simplă înlocuire de nume, așa încât definiția să aibă „tot atâția membri", adică nu mai multe subiecte și predicate decât termenul compus de definit. Este ca și cum am defini termenul simplu „veșmânt" prin „îmbrăcăminte". Definiția trebuie să se refere la întreg, dar totodată să distingă părțile lui. Regula privește deci o eroare în definiție, cum se vede din pasajul următor.

[752] Adică, să fim atenți ca în definiție să nu ne folosim de un termen care semnifică altceva decât lucrul de definit.

[753] „Concepția" (ὑπόληψις) are o sferă mai largă decât „știința" (ἐπιστήμη). Eroarea nu stă aici în termenul „concepție", care este genul științei, ci în aplicarea lui la „știința teoretică". Genul este aici „știința", nu „concepția". „Concepția" este, în cazul acesta, un gen străin.

„știința"[754]; aceasta este genul, acela este diferența, iar genul este cel mai cunoscut dintre toți termenii. De aceea trebuie să înlocuim nu genul, ci diferența, fiindcă aceasta este mai puțin cunoscută. Dar această obiecție ar putea să fie ridiculizată. Căci nu este deloc exclus ca diferența, spre deosebire de gen, să fie exprimată printr-un cuvânt mai cunoscut. În acest caz, este evident că înlocuirea numelui trebuie făcută la gen, nu la diferență. Dar, dacă înlocuim nu un cuvânt cu un alt cuvânt, ci un cuvânt cu definiția lui, este evident că trebuie să dăm mai degrabă definiția diferenței decât a genului, fiindcă diferența este dată numai în interesul cunoașterii. Căci diferența este mai puțin cunoscută decât genul[755].

12

<Locuri comune privitoare la definiția diferenței la real, relativ etc.>

Dacă s-a dat definiția diferenței[756], trebuie să fim atenți ca nu cumva definiția să fie prea generală, așa încât să cuprindă și altceva decât diferența respectivă. Așa, de exemplu, dacă s-a denumit numărul nepereche ca numărul care are un mijloc, trebuie să definim și ce se înțelege prin „are un mijloc". Căci cuvântul „număr" se repetă în amândouă expresiile, în timp ce s-a înlocuit cuvântul „nepereche" cu definiția lui. Dar un mijloc au și linia și corpul, deși ele nu sunt „nepereche"[757]. Prin urmare, nu am formulat încă definiția cuvântului „nepereche". Dar dacă expresia „are un mijloc" cuprinde mai multe sensuri, trebuie să definim

[754] La definiție trebuie să se schimbe diferența, nu genul care este mai ușor de cunoscut, ca, de exemplu, la „știința teoretică", unde s-a schimbat genul, nu diferența, adică termenul „teoretic", mai puțin cunoscut.

[755] Acest loc comun se aplică tot la definirea termenilor compuși. La înlocuirea cuvintelor — caracteristică pentru definiție — să se acorde atenție deosebită părților mai puțin cunoscute, și în genere mai puțin cunoscută este diferența.

[756] Continuând să se ocupe de diferență, acest capitol prelungește pe cel precedent.

[757] Definiția „numărului nepereche" prin „numărul care are un mijloc" nu este exactă, din cauza sensurilor diferite, la „linie", „corp", a expresiei „are un mijloc". Mijlocul liniei nu este mijlocul numărului.

sensul de aici al expresiei „are un mijloc". De aceea, se spune pe bună dreptate sau că definiția este rea sau că nu s-a dat nici o definiție[758].

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă obiectul definiției aparține realității, în timp ce conținutul definiției nu aparține. Așa, de exemplu, dacă s-a definit „albul" ca „o culoare amestecată cu foc", vom spune că 149 b
nu este posibil ca un lucru necorporal să fie amestecat cu unul corporal, așa încât „culoarea amestecată cu foc" nu este ceva real, în timp ce „alb" este ceva real[759].

Tot așa, dacă la termenii relativi nu arătăm clar față de care lucruri sunt relativi, ci cuprindem în acestea un prea mare număr de lucruri, săvârșim o eroare, totală sau parțială[760]. De exemplu, să definim medicina: „știința realității". Dacă medicina nu este știința a nimic real, evident că eroarea este totală; dacă medicina este însă știința unei părți din realitate, nu și a altora, eroarea este parțială. În adevăr, medicina trebuie să fie știința întregii realități, dacă se spune că este, prin esența ei, nu accidental, știința realității. Așa cum se întâmplă la toți relativii, orice obiect de știință este relativ științei. Aceeași situație este la toți relativii, căci relativii se convertesc.

De asemenea, dacă ar fi just că mijlocul cel mai bun de a pune în relație cu ceva este de a pune în relație nu esențial, ci accidental, atunci orice relativ ar fi raportat nu la un simplu lucru, ci la mai multe. În adevăr, orice lucru poate fi real, alb și bun, așa încât a pune acel lucru în relație cu una din aceste calități înseamnă a-i da o bună definiție, firește dacă a da o bună definiție este a da o definiție prin accident[761].

Mai mult. O atare definiție nu poate să fie proprie termenului dat. Căci nu numai medicina, ci și cele mai multe din celelalte științe sunt relative față de ceva real, așa încât fiecare din aceste științe va fi știința

---

[758] În cazul de față definiția este rea, inexactă; în cazul precedent al „științei teoretice" ca „concepție teoretică" nu poate fi vorba de definiție.

[759] Aristotel tratează „culoarea" ca simplă calitate, ca un necorporal și focul drept ceva corporal care posedă acea calitate, și de aceea ele nu pot fi amestecate pentru a da „albul". „Culoarea", deși necorporală, este reală, dar amestecul ei cu focul nu este real. Se definește deci realul prin nereal.

[760] Definiția relativului trebuie să cuprindă corelativul; de exemplu, la „știință" corelativul este obiectul ei. Definitul și definiția trebuie să fie convertibile, adică să aibă aceeași sferă.

[761] O bună definiție a relativului cuprinde corelativul său esențial și de aceea unic, nu accidental, și de aceea multiplu.

unui real. Este evident atunci că o astfel de definiție nu definește nici o știință, căci definiția trebuie să fie proprie, nu comună[762].

Uneori se definește un lucru nu în sine, ci după o bună calitate a sa sau în starea sa perfectă. Așa sunt definițiile oratorului și hoțului, dacă definim oratorul: „acel care știe să extragă din orice chestiune latura convingătoare și să nu treacă nimic cu vederea", iar hoțul: „acel care subtilizează ceva în taină". Evident că, având astfel de calități, unul va fi un bun orator, celălalt — un bun hoț, deoarece, de fapt, hoț este nu acel care subtilizează ceva în taină, ci acel care vrea să subtilizeze în taină[763].

De asemenea, trebuie să luăm seama dacă nu cumva am prezentat ceva care este dorit de dragul său ca fiind dorit de dragul produselor sale sau înfăptuirilor sale, sau de dragul oricărui altceva[764]. Așa este cazul, de exemplu, dacă definim dreptatea ca păstrătoarea legilor, sau înțelepciunea ca aducătoarea de fericire, căci ceea ce produce sau păstrează ceva este dorit de dragul altui lucru. Este posibil însă ca ceea ce este dorit de dragul său să fie dorit și de dragul altuia. Totuși, nu ne înșelăm mai puțin dacă definim în acest chip ceea ce este dorit de dragul său. Căci în orice lucru partea sa cea mai bună este aceea care rezultă din esența sa. Este deci mai bine ceea ce este dorit de dragul său decât ceea ce este dorit de dragul altuia. De aceea definiția trebuie să dea la iveală mai ales această calitate[765].

13

<Locuri comune privitoare la definiția felurilor de a fi ale lucrurilor>

150 *a* Trebuie să cercetăm, de asemenea, dacă s-a definit un lucru, spunându-se că este *cutare* și *cutare* sau că este provenit din *cutare și cutare*, sau este *cutare împreună cu cutare*[766].

---

[762] Definiția bună trebuie să fie specială, nu generală.

[763] Această precizare adusă definiției *hoțului* nu contrazice, ci completează definiția de mai sus. Cine *vrea* numai, dar nu izbutește să subtilizeze în taină, nu este un *hoț* dibaci.

[764] Acest loc comun arată că ceea ce este dorit de dragul său, deci ca scop, nu poate fi dorit de dragul altuia sau ca mijloc.

[765] Definiția va releva „mai ales" calitatea lucrului de a fi scop în sine, chiar dacă poate fi și mijloc.

[766] O definiție greșită este aceea care explică un lucru singur prin mai multe, fie că este *A* și *B*, fie că este produs din *A* și *B*, fie că este *A* + *B*, situație deosebită de cea dintâi.

Dacă a fost definit că este *cutare și cutare*, definiția lucrului trebuie să le aparțină amândurora sau nici unuia; așa, de exemplu, dacă s-a definit dreptatea că este stăpânire de sine *și* curaj. În ipoteza că există două persoane, din care fiecare posedă numai una din virtuți, vor fi amândouă drepte, dar și nici una, deoarece amândouă la un loc posedă dreptatea, dar nu și fiecare în parte. Dar, dacă cele spuse nu pot fi cu totul absurde, deoarece așa ceva se întâlnește și aiurea (în adevăr, doi oameni pot poseda foarte bine o mină[767], fără ca ea să fie a unuia din ei), trebuie totuși să pară cu totul absurd ca să le aparțină calități contrare. Și totuși acesta este cazul dacă unul are stăpânire de sine și lașitate, iar celălalt — curaj și nestăpânire de sine. Atunci amândoi vor avea dreptate și nedreptate, căci, dacă dreptatea este stăpânire de sine și curaj, nedreptatea va fi lașitate și nestăpânire de sine.

În genere, toate procedeele prin care se face dovadă că întregul și părțile nu sunt același lucru[768] pot servi ca sprijin în discuția de față, deoarece o astfel de definiție pare să identifice părțile cu întregul[769]. Dar cele mai potrivite argumente în sensul acesta ni le oferă cazurile în care este vădită punerea laolaltă[770] a părților, ca la casă și alte lucruri asemănătoare. Căci, în aceste cazuri, este evident că, deși părțile există, întregul poate să nu existe, așa încât părțile nu sunt identice cu întregul.

Dacă nu s-a spus că lucrul definit este *cutare și cutare*, ci s-a spus că este *provenit din cutare și cutare*, trebuie să fim atenți, în primul rând, dacă nu poate proveni de la natură un întreg din numitele lucruri. Sunt lucruri care stau între ele într-un astfel de raport încât nu rezultă nimic din ele, de exemplu, din linie și număr[771].

De asemenea, trebuie să luăm seama dacă lucrul definit există de la natură într-un subiect primordial, în timp ce, dimpotrivă, elementele din care se spune că provine nu se află într-un singur subiect primordial,

---

[767] Unitate de măsură de greutate, cca. 500 grame.

[768] Adică întregul nu este suma părților.

[769] Procedeele de discuție care identifică vor fi cercetate pe larg la începutul cărții următoare.

[770] Adică „compunerea".

[771] Definiția este eronată dacă elementele introduse în ea nu formează un tot, de exemplu, linia și numărul. Aristotel menține deci concepția sa că una și aceeași știință nu poate întruni două genuri diferite de obiecte, în cazul de față, obiectele geometriei și aritmeticii.

ci în mai multe subiecte[772]. În acest caz, este evident că definitul nu poate proveni din aceste elemente, deoarece acolo unde se află părțile trebuie să se afle și întregul. Prin urmare, întregul se află nu într-un singur subiect primordial, ci în mai multe.

Pe de altă parte, dacă, totodată, părțile și întregul se află într-un singur subiect primordial, trebuie să cercetăm dacă în realitate ele nu au un același subiect, ci unul are întregul și celălalt părțile[773].

De asemenea, trebuie să luăm seama dacă părțile dispar o dată cu întregul. Căci trebuie să se întâmple invers: când dispar părțile, dispare și întregul. Dimpotrivă, dacă dispare întregul nu este nevoie să dispară și părțile[774].

Mai trebuie să luăm seama dacă întregul este bun sau rău, dar părțile nu sunt nici bune, nici rele, sau, invers, părțile sunt bune sau rele, dar întregul nu este nici bun, nici rău. În adevăr, din ceea ce nu este nici bun, nici rău nu poate să provină ceva care este bun sau rău, și tot așa din ceea ce este bun sau rău nu poate să provină ceva care nu este nici bun, nici rău.

150 b Apoi, trebuie să luăm seama dacă una din părți este bună mai mult decât cealaltă este rea, dar lucrul definit care provine din ele nu este și el bun mai mult decât este rău; cum, de exemplu, nerușinarea provine din curaj și din părere falsă. În exemplul nostru, curajul este bun mai mult decât este rea părerea falsă. De aceea și produsul lor trebuie să asculte mai mult de bine, și deci să fie sau absolut bun sau bun mai mult decât rău.

Poate că nu este necesar să fie așa, afară numai dacă fiecare din cele două părți este în sine bună sau rea. Căci multe lucruri care produc ceva bun nu sunt în sine bune, ci numai amestecate, sau, invers, fiecare din ele sunt bune, dar amestecate sunt rele, sau nici bune, nici rele.

---

[772] Dacă un definit se află de la natură într-un subiect primordial, dar elementele lui stau în subiecte diferite, definiția primului nu este posibilă, fiindcă definitul nu poate proveni din acele elemente, pe temeiul principiului că unde se află părțile se află și întregul.

[773] Dacă părțile definiției se află în același subiect primordial (de exemplu, stăpânirea de sine și generozitatea se află în partea apetitivă a sufletului), iar definitul (de exemplu, prudența) se află și el în alt subiect primordial (partea rațională), deoarece subiectul primordial diferă la definiție și la definit, definiția este incorectă.

[774] Dacă într-o definiție dispar, o dată cu întregul, și părțile, definiția este incorectă, căci de obicei întregul dispare când dispar părțile, nu invers.

Aceasta se vede mai lămurit la lucrurile care sunt prielnice sănătății sau vătămătoare. Unele medicamente sunt de așa natură încât fiecare privit în sine este bun, dar dacă sunt amestecate dăunează sănătății.

De asemenea, trebuie să luăm seama dacă întregul, când provine dintr-un element mai bun și un altul mai rău, nu este mai rău decât acel mai bun sau mai bun decât acel mai rău. Dar și aceasta este necesar numai dacă elementele din care provine întregul sunt în sine bune. Altminteri, se poate întâmpla ca să rezulte un întreg care nu este bun, ca în exemplul citat înainte[775].

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă întregul este sinonim cu o parte a sa. Așa ceva nu trebuie să fie, precum nu este nici în silabă. Silaba nu este sinonimă cu nici una din literele din care e compusă[776].

Mai departe, trebuie să luăm seama dacă întrebătorul nu a arătat felul de compunere a părților. Căci, pentru a cunoaște ceva, nu este de ajuns că spunem din ce părți ia naștere. Căci esența oricărui lucru compus nu se fundează numai pe elementele din care este constituit, ci și pe felul în care ele se compun, cum se constată, de exemplu, la o casă. Când materialele sunt întrunite la întâmplare nu obținem o casă.

Dacă s-a spus că lucrul definit este *cutare împreună cu cutare*[777], trebuie să spunem mai întâi că prin *cutare împreună cu cutare* se înțelege *cutare și cutare* sau *provenit din cutare și cutare*. Cine spune *miere împreună cu apă* spune sau *miere și apă*, sau *ceva provenit din miere și apă*. De aceea, dacă expresia *cutare împreună cu cutare* este tot una din cele două expresii, ea va fi expusă observațiilor făcute înainte fiecăreia din cele două expresii.

Mai departe, trebuie să deosebim diferitele sensuri în care este luată expresia „cutare lucru împreună cu cutare altul" și să examinăm dacă, în realitate, nu putem lua expresia „un lucru împreună cu altul" în nici unul din aceste sensuri. Așa, de exemplu, dacă expresia „unul

---

[775] Aristotel cercetează aici diferitele cazuri: a) ceva bun provine din elemente bune; b) ceva rău provine din elemente rele; c) ceva bun provine din elemente rele; d) ceva rău provine din elemente bune. Așadar, amestecul pare să nu fie la fel ca elementele, precum, de exemplu, în medicamente.

[776] Exemplul cu silaba, care nu este sinonimă cu literele componente, nu este un exemplu fericit.

[777] Este al treilea aspect al locului comun cercetat în acest capitol (*A* și *B*, provenit din *A* și *B*, *A* + *B*). Cele trei sensuri pot fi identice sau diferite.

împreună cu altul" este luată în sensul că ele există fie în același subiect receptiv (ca dreptatea și curajul în același suflet), fie în același loc, fie în același timp, și dacă nici unul din sensuri nu se potrivește la cazul dat, este evident că definiția dată nu este deloc valabilă, fiindcă în nici un fel nu se poate spune *cutare lucru este împreună cu cutare altul*[778].

151 a Dar dacă, din diferitele sensuri, este valabil acel sens că fiecare din cei doi termeni există în același timp, trebuie să cercetăm dacă nu cumva vreunul nu este raportat la același lucru; de exemplu, în definiția curajului ca îndrăzneală împreună cu o justă reflecție. Căci este posibil ca cineva să aibă îndrăzneală în hoție și o justă reflecție în lucruri care privesc sănătatea. Dar nimeni nu este curajos dacă are, în același timp, o calitate împreună cu alta[779].

De asemenea, chiar dacă amândouă calitățile sunt raportate la același lucru, de exemplu, la lucrurile care privesc medicina, nu înseamnă că există curaj ca unire a celor două calități (căci în lucrurile care privesc medicina se prea poate să posedăm îndrăzneală și o justă reflecție), și totuși să nu fim încă curajoși, numai fiindcă avem și o calitate și alta. În adevăr, întocmai cum nici una din cele două calități nu trebuie să fie raportată la un lucru deosebit, tot așa, dacă ele sunt raportate la același obiect, acesta nu trebuie să fie oricare ne iese înainte. ci cele două calități trebuie să fie raportate la scopul însuși al curajului, adică la înfruntarea primejdiilor în război sau în orice altă împrejurare, dacă se mai află cumva vreuna, care să reprezinte mai bine scopul oricărui curaj.

Unele lucruri definite în acest fel nu intră în discuția de care s-a vorbit; de exemplu, dacă definim mânia: un sentiment de neplăcere împreună cu reprezentarea că suntem disprețuiți. Căci prin aceasta se înțelege că neplăcerea ia naștere din reprezentare. Dar faptul că ceva ia naștere prin altceva nu înseamnă *cutare lucru împreună cu cutare altul*, și anume în nici unul din sensurile pomenite[780].

---

[778] Expresia „cutare lucru împreună cu cutare altul" poate avea trei sensuri: a) în același subiect; b) în același loc; c) în același timp. Dacă expresia „împreună cu" nu se aplică într-unul din aceste sensuri, unirea lucrurilor într-o definiție nu este corectă; de exemplu, a fi curajos este a fi îndrăznet împreună cu o justă reflecție.

[779] Este posibil însă ca cele două calități unite în timp pentru a defini un lucru să aparțină la subiecte deosebite.

[780] Există definiții constituite într-unul din „cutare împreună cu cutare" și totuși fără a se încadra în acest sens, fiindcă cele două lucruri nu sunt date, propriu-zis, o dată,

14

<Locuri comune privitoare la definirea unui întreg compus şi la cercetarea unei definiţii neclare>

Şi, de asemenea, dacă întrebătorul a arătat întregul de definit ca o compoziţie de părţi (de exemplu, animalul ca o compoziţie de suflet şi corp), trebuie să cercetăm mai întâi dacă el a trecut cu vederea să spună ce fel de compoziţie este; de exemplu, dacă a definit carnea şi oasele ca o compoziţie de foc, pământ şi aer[781]. Nu este de ajuns de a denumi întregul ca o compoziţie, mai trebuie specificat şi felul compoziţiei. Căci nu ia naştere carnea prin orice fel de compoziţie a acestor elemente, ci carnea ia naştere printr-un fel de compoziţie, iar oasele — prin alt fel de compoziţie[782]. Se pare, de altminteri, că nici una din substanţele de care vorbim nu este totuna cu o compoziţie, căci orice compoziţie are drept contrar o disoluţie, în timp ce nici una din substanţele citate nu are contrar[783]. În sfârşit, dacă este deopotrivă de crezut că orice compus este o compoziţie, sau că nici un compus nu este o compoziţie, şi că oricare animal este, ce-i drept, un compus, dar nu o compoziţie, atunci nici vreunul din compuşi nu poate fi o compoziţie[784].

Mai departe, dacă unui lucru pot să-i aparţină deopotrivă de la natură calităţi contrare, şi dacă lucrul a fost definit numai printr-una dintre ele, este evident că el nu a fost definit. Altminteri, ar urma să avem

---

ci unul decurge din altul, cum sentimentul de neplăcere rezultă cauzal din reprezentarea disprețului aruncat asupra noastră. Neplăcerea și disprețuirea nu sunt date „împreună", ci reprezentarea disprețului altuia față de noi este cauza neplăcerii.

[781] Nu se poate ca în compoziția cărnii să nu intre și apa.

[782] Chiar dacă elementele sunt aceleași, modul de compoziție diferă la carne și la oase.

[783] Argumentarea aceasta, ca și cea nemijlocit următoare, se formulează pe stricta deosebire dintre „a fi compus" (σύνθετον) și „compoziție" (σύνθεσις). Un lucru poate fi „compus", adică poate avea „părți" sau aspecte diferite, fără a fi totuși o „compoziție" concretă. Aristotel mai introduce o distincție: orice este o „compoziție" se dizolvă, există însă „compuși" care nu cunosc contrarul „compoziției", anume „disoluția", de exemplu, oasele.

[784] Dacă există un concret compus care nu este propriu-zis o „compoziție", de exemplu animalul, care este o substanță unitară, nu o „compoziție" de corp și suflet, cum va susține Descartes, atunci nici ceilalți compuși nu pot fi considerați ca o „compoziție".

mai multe definiții pentru același lucru[785]. Și de ce definiția dată printr-un contrar să fie mai justă decât aceea dată prin celălalt contrar, când amândouă aparțin deopotrivă, de la natură, aceluiași subiect? Așa
151 b este definiția sufletului ca o substanță capabilă de învățătură. Căci el este tot atât de capabil de neînvățătură[786].

Când nu putem ataca întreaga definiție, fiindcă întregul nu ne este cunoscut, trebuie să atacăm una din părțile ei, dacă este cunoscută și nu pare să fie determinată just. Dacă partea este ruinată, și întreaga definiție va fi ruinată[787].

Când definițiile nu sunt clare, trebuie să le corectăm și să le dăm o astfel de formulare, încât ele să exprime un sens precis care să poată fi atacat; după aceea se trece la examinarea lor. Căci respondentul trebuie sau să primească formularea întrebătorului, sau să explice el însuși ce înțelege prin definiția sa.

Mai departe, întocmai cum în adunările poporului, când se aduce o lege nouă, se obișnuiește să se abroge legea veche, dacă legea nouă este mai bună, tot așa și la definiții vom propune noi înșine una mai bună. Dacă ea pare mai bună și dacă prezintă mai lămurit lucrul de definit, se înțelege de la sine că definiția dată înainte va cădea, deoarece nu există mai multe definiții pentru același lucru[788].

În atacarea tuturor definițiilor, regula principală este să definim noi înșine obiectul în discuție sau să primim o definiție bună a lui. Căci, având această definiție ca un model înaintea ochilor, vom observa cu necesitate ce note lipsesc definiției, deși ar trebui să le aibă, și ce note

---

[785] Este evident că nici un lucru apt să primească un număr de calități contrare nu poate fi definit printr-o singură calitate. Altminteri, el ar trebui să primească o definiție pentru fiecare calitate. Este un principiu în logica lui Aristotel că nici un lucru nu poate primi mai multe definiții, fiindcă orice lucru are o esență unică.

[786] Aristotel nu spune cine a formulat această definiție a sufletului. Eroarea definiției este parțialitatea ei. Pentru Aristotel, sufletul omului este capabil de a trece de la ignoranță la știință.

[787] Urmează locurile comune privitoare la respingerea sau la corectarea definițiilor respondentului.

[788] Această operație de abrogare a definițiilor false, o dată cu înlocuirea lor prin definiții mai exacte, se întâlnește în toate operele lui Aristotel, ori de câte ori se explică cu predecesorii și contemporanii săi.

sunt de prisos, așa încât avem la îndemână, în vederea atacului un material mai bogat de argumente.

Iată tot ce avem de spus despre regulile definiției[789].

[789] Aristotel s-a ocupat până acum de regulile aplicabile în respingerea definițiilor false. El nu a terminat cercetarea locurilor comune ale definiției. În cartea următoare, alături de definiția identicului, va explica locurile aplicabile la stabilirea definiției date. Stabilirea se face mai mult prin considerații negative, care arată cum nu trebuie să procedăm.

CARTEA A VII-A

<Locurile comune ale identicului şi definiţiei>

1

<Locuri comune despre identitate>

În ce măsură două lucruri sunt identice sau diferite[790], în sensul principal arătat mai înainte al cuvântului *identic* (identic în sensul principal este unul sub raport numeric)[791], vom cerceta servindu-ne de termenii derivaţi, de termenii înrudiţi[792] şi de termenii opuşi. Căci, dacă „dreptatea" este identică „curajului", atunci şi „dreptul" este identic „curajosului" şi „în chip drept" este identic cu „în chip curajos". Tot aşa şi cu termenii opuşi. Dacă doi termeni sunt identici, atunci şi opuşii

---

[790] În orice definiţie există identitate între definit *(definiendum)* şi definiţie *(definiens)*. De aceea, cercetarea analitică a definiţiei trebuie să ajungă la noţiunea de identitate, ale cărei sensuri au fost lămurite în cartea I, cap. 7, 103 a. Tot în cartea I, cap. 5, găsim formulată problema pe care Aristotel o va soluţiona abia acum: „Căci în definiţii marea greutate este să hotărâm dacă există identitate sau deosebire".

[791] În text: τὸ τῷ ἀριθμῷ ἕν.

[792] Se accentuează din nou deosebirea gramaticală dintre substantive, adjective şi adverbe. Vezi despre termenii înrudiţi cartea a II-a, cap. 9 şi cartea a III-a, cap. 3.

lor sunt identici, și anume, în toate felurile arătate de opoziție. Nu are nici o importanță dacă un lucru este opus unuia, iar altul, altuia, căci lucrurile sunt aceleași[793].

De asemenea, trebuie să cercetăm identitatea în lumina lucrurilor care tind să producă sau să distrugă lucrurile în discuție, în lumina
naşterilor și distrugerilor, și, în genere, în lumina a tot ce este într-un 152 a
raport identic cu amândoi termenii. Căci, dacă lucrurile sunt absolut identice, și naşterile și distrugerile lor sunt identice, precum și lucrurile care tind să le producă sau să le distrugă.

Mai trebuie să cercetăm, în eventualitatea că unul dintre cele două lucruri este spus la superlativ, dacă și celălalt trebuie să fie spus la superlativ, sub același raport. Așa, de exemplu, Xenocrate[794] demonstrează identitatea vieții virtuoase și a vieții fericite, prin argumentul că, din toate viețile, cea mai virtuoasă și cea mai fericită este viața cea mai *vrednică de dorit*. Căci cea mai *vrednică de dorit* și *cea mai mare* sunt identice. Același lucru este valabil pentru toate definițiile de același gen. —Dar fiecare din lucrurile considerate drept cel mai de dorit și cel mai mare trebuie să fie numericește unul; altminteri nu s-a făcut dovada identității sale[795]. Dacă peloponezienii și lacedemonienii sunt cei mai viteji dintre greci, nu este necesar ca peloponezienii și lacedemonienii să fie identici, deoarece peloponezianul și lacedemonianul nu sunt numericește unul și același lucru. Este necesar însă ca unul din termeni să fie cuprins în celălalt, așa cum lacedemonienii sunt cuprinși printre peloponezieni. Altminteri, dacă unii nu sunt cuprinși în ceilalți, se va întâmpla ca fiecare din aceste popoare să fie mai bun decât celălalt. În adevăr, peloponezienii ar trebui să fie mai buni decât lacedemonienii, dacă este adevărat că unii nu sunt cuprinși în ceilalți, căci ei sunt cei mai buni dintre toți. Tot așa, lacedemonienii sunt cu necesitate mai buni decât peloponezienii, căci și ei sunt cei mai buni dintre toți. În felul acesta fiecare dintre aceste popoare va fi mai bun decât celălalt[796]. Este evident

---

[793] Dacă, de exemplu, *A* este opus lui *C*, iar *B* este opus lui *D*, dacă, mai departe, *C* este același cu *D*, atunci și *A* este același cu *B*. Este indiferent de la care opus pornim, fiindcă raportul de identitate nu se schimbă.

[794] Opinia lui Xenocrate este discutată înainte, în cartea a II-a, cap. 6.

[795] Dacă două lucruri (viața virtuoasă și viața fericită) sunt cele mai de dorit și cele mai mari, este sunt identice, adică numericește una.

[796] Ceea ce este un non-sens și totuși este o consecință a premisei lui Xenocrate. În realitate, viața virtuoasă și viața fericită nu sunt numericește una. Cel mult, ca la

deci că lucrul cel mai bun și cel mai mare trebuie să fie numericește unul dacă ținem să demonstrăm identitatea. De aceea, Xenocrate nu demonstrează propoziția sa. Căci viața fericită și viața virtuoasă nu sunt numericește una. Prin urmare, fiindcă amândouă sunt cele mai vrednice de dorit, nu urmează necesar că sunt identice, ci numai că una este cuprinsă în cealaltă.

De asemenea, trebuie să cercetăm dacă unul din termeni fiind identic cu un al treilea, este și al doilea identic cu al treilea. Dar dacă amândoi nu sunt identici cu un al treilea, evident că nici ei nu sunt identici unul cu altul[797].

Mai departe, trebuie să cercetăm accidentele acestor doi termeni, precum și lucrurile ale căror accidente sunt cei doi termeni. Căci accidentele unui lucru trebuie să fie și accidentele celuilalt. Tot așa, lucrurile care au un termen ca accident trebuie să-l aibă ca accident și pe celălalt[798]. Dacă nu există acord în vreunul din aceste raporturi, este evident că lucrurile date nu sunt identice.

Trebuie, de asemenea, să luăm seama dacă cei doi termeni nu stau sub același gen de categorie, ci unul exprimă o calitate, celălalt — o cantitate sau o relație[799].

152 b Mai trebuie să cercetăm dacă genul celor doi termeni nu este identic, ci unul este bun, celălalt — rău, unul este o virtute, celălalt — o știință; tot așa, dacă genul este, ce-i drept, identic, dar diferențele enunțate despre amândoi nu sunt identice, și anume unul este definit ca știință teoretică, celălalt ca știință practică, și tot așa mai departe în alte cazuri[800].

Pe urmă, trebuie să cercetăm dacă, apreciind posibilitatea de a spori termenii, unul poate fi sporit, altul nu poate fi sporit, sau amândoi pot fi sporiți, dar nu în același timp. Așa, de exemplu, cine iubește mai

---

peloponezieni și lacedemonieni, se poate spune că una este cuprinsă în alta. Nu există fericire fără virtute, virtute fără fericire.

[797] Dacă numai unul din cei doi termeni este identic cu un al treilea, cei doi termeni nu sunt identici unul cu altul.

[798] Dacă *A* și *B* sunt identici, ei au aceleași accidente sau sunt ei înșiși accidentele acelorași lucruri.

[799] Pot fi identice numai lucrurile care stau sub aceeași categorie (substanță, calitate, cantitate, relație etc.).

[800] Două lucruri pot să nu fie identice sau în gen sau în diferență (specie).

mult dorește mai puțin împreunarea fizică; de aceea iubirea și dorința de a se împreuna fizic nu sunt identice[801].

Mai departe, trebuie să cercetăm dacă adăugând pe fiecare din cei doi termeni la același lucru, nu obținem același întreg. Sau, dacă, extrăgând același lucru din fiecare dintre ei, restul este diferit[802]. De exemplu, dacă am susținut că dublul jumătății este identic cu multiplul jumătății, atunci, extrăgând același lucru, adică jumătatea, din amândoi termenii, trebuie ca ceea ce rămâne să exprime același lucru, ceea ce nu se întâmplă, fiindcă dublul și multiplul nu înseamnă același lucru.

Mai trebuie să cercetăm nu numai dacă din teza dată[803] reiese ceva imposibil, ci și dacă imposibilitatea de a fi reiese în virtutea unei ipoteze. Astfel, se susține că *vidul* și *plinul cu aer*[804] sunt același lucru. Căci este evident că vidul, când scoatem aerul, nu este mai puțin, ci încă mai mult vid, în timp ce spațiul nu va mai fi plin cu aer. Prin urmare, în virtutea unei ipoteze, false sau adevărate — nu importă —, unul din cei doi termeni este suprimat, celălalt însă nu, deci termenii nu sunt identici.

În genere, trebuie să cercetăm dacă se ivește un dezacord între atributele enunțate într-un fel oarecare despre cei doi termeni și între lucrurile despre care sunt enunțate cele două atribute. Căci orice atribut enunțat despre unul trebuie să fie enunțat și despre celălalt, iar lucrul despre care este enunțat un atribut trebuie să primească și celălalt atribut[805].

Mai departe, deoarece cuvântul *identic* are mai multe sensuri, trebuie să cercetăm dacă lucrurile sunt identice și în alt sens[806]. În adevăr, ceea ce este identic sub raportul speciei sau genului nu trebuie să fie sau nu poate să fie identic sub raport numeric. Trebuie deci să cercetăm dacă lucrurile sunt identice în acest sens sau nu sunt identice.

---

[801] Aristotel s-a folosit de acest exemplu și mai sus, cartea a VI-a, 7.

[802] Dacă adăugăm sau scădem același lucru la alte lucruri, dar rezultatul nu este identic sau „același" (ταὐτόν), ele nu sunt identice. Exemplul lui Aristotel se referă la „dublu" și „multiplu", care nu sunt același lucru.

[803] Din teza că *A* și *B* sunt identice.

[804] Unii filozofi au susținut că vidul este totuna cu plinul cu aer. Este o eroare, căci putem scoate aerul și totuși vidul nu este mai puțin vid prin scoaterea aerului.

[805] Cazul acesta diferă de cel precedent numai prin generalitatea lui.

[806] Alt sens decât acel cercetat, anume altul decât identitatea numerică.

În sfârșit, trebuie să cercetăm dacă un lucru poate să fie fără altul. În acest caz, ele nu sunt identice[807].

2

<Locuri comune ale identicului aplicate la definiție>

Acestea sunt locurile comune ale identicului. Din cele spuse înainte[808], se vede lămurit că toate locurile comune privitoare la identic, bune pentru respingere, pot fi aplicate și la respingerea definiției, în felul arătat mai sus[809]. Căci, dacă numele definit și explicația lui nu înseamnă același lucru, este evident că explicația dată nu este o definiție.

153 a Dimpotrivă, nici unul din locurile comune care stabilesc identitatea nu poate fi întrebuințat pentru a stabili definiția. Căci nu este de ajuns să arătăm identitatea dintre nume și explicația lui pentru a stabili că explicația este o definiție, ci trebuie să fie îndeplinite toate condițiile prescrise de definiție[810].

3

<Locuri comune pentru a stabili definiția>

Așadar, pentru respingerea definiției trebuie să ne străduim totdeauna în acest chip și cu aceste mijloace.

Dar dacă, dimpotrivă, ne străduim să stabilim o definiție, trebuie mai întâi să știm că niciodată nu obținem sau cel puțin că rareori obținem o definiție în discuții pe calea raționamentului, ci luăm definiția ca principiu. Așa se procedează totdeauna în geometrie, în aritmetică și în toate celelalte științe înrudite[811]. Mai este de observat că unui alt tratat

---

[807] Chiar dacă un lucru nu poate exista fără altul, de exemplu, chiar dacă peștele nu poate exista fără apă, nu înseamnă că peștele și apa sunt identice.

[808] În capitolul precedent.

[809] Cartea I, 5, 192 a, despre definiție.

[810] Cartea a VI-a, îndeosebi capitolele 2 și 3, în care se cercetează condițiile generale ale definiției.

[811] Probabil, o referință la *Analitica secundă* II, 3–7, unde se arată diferența dintre definiție și demonstrație. Definiția nu poate fi demonstrată, fiindcă ea este principiul

decât acesta îi revine obligația de a arăta mai exact ce este o definiție și procedeele acesteia[812]. Deocamdată, trebuie să ne mulțumim cu ceea ce corespunde trebuințelor momentane, spunând numai în ce măsură este posibil să ajungem prin raționament la definiție și la esența lucrului. În adevăr, dacă o definiție este o vorbire care dezvăluie esența lucrului, și dacă atributele cuprinse în definiție sunt singurele care pot fi enunțate despre esența lucrului și dacă, în sfârșit, numai genurile și diferențele sunt enunțate despre esența lucrului, atunci este evident că, primind în enunțarea despre un lucru numai atribute esențiale, vorbirea care cuprinde aceste atribute este cu necesitate definiția lui. Căci nu poate exista o altă definiție, deoarece nimic altceva nu este enunțat despre esența unui lucru[813].

Este deci clar că putem ajunge la o definiție prin raționament. În altă parte am explicat mai exact pe ce căi trebuie să stabilim definiția[814]; pentru cercetarea de față sunt valabile aceleași locuri comune[815]. În acest scop, trebuie să ținem seama de contrari și de alți opuși ai lucrului[816] și să examinăm definițiile în totalitatea lor ca și în părțile lor. Căci, dacă definiția opusă[817] corespunde termenului opus, atunci definiția dată trebuie să corespundă termenului în discuție. Deoarece însă contrarii permit mai multe combinații[818], trebuie să alegem acea combinație, a cărei definiție contrară va apărea cea mai clară. În felul arătat trebuie să procedăm când este vorba de definiții luate în totalitatea lor. Când este vorba de părțile lor, vom proceda în felul următor.

---

demonstrației. Totuși, definiția poate fi cuprinsă într-o demonstrație, pentru a dovedi că ea este singura posibilă despre o esență dată. Tot ce urmează dezvoltă această concepție.

[812] Referire precisă la *Analitica secundă*, aproape întreaga carte a II-a. Referirea lui Aristotel nu trebuie să fie interpretată în sensul că *Topica* a fost scrisă după *Analitica secundă*, ci în acel că *Topica* a avut două redactări.

[813] Să se compare mai ales cu capitolul 8, cartea a II-a, din *Analitica secundă*. Definiția demonstrată sau demonstrarea definiției nu este un silogism științific, ci un silogism dialectic, probabil.

[814] O nouă referire la *Analitica secundă*, încă mai precisă.

[815] Ca și pentru respingere (VI, 9–10).

[816] Tendința dialectică spre opuși și contrari este pretutindeni prezentă în opera lui Aristotel.

[817] Definiției date.

[818] Despre combinarea contrariilor să se vadă aici cartea a II-a, 7. Contrarii se combină în șase feluri: a face bine și a face rău prietenilor sau dușmanilor, — doi contrari și două subiecte.

Întâi, trebuie să luăm seama dacă genul propus a fost bine propus. În adevăr, dacă lucrul contrar se află în genul contrar și dacă subiectul propus nu se află în același gen, este evident că el trebuie să se afle în genul contrar, căci contrarii se află cu necesitate în același gen sau în genuri contrare[819]. Dar și diferențelor contrare le pretindem să fie
153 b enunțate despre contrari, astfel, de exemplu, albului și negrului; căci unul are însușirea de a *împrăștia* vederea, celălalt — de *a o concentra*[820]. Deci, dacă diferențele contrare[821] sunt enunțate despre termenul contrar, atunci diferențele propuse vor fi enunțate despre subiectul în discuție. Prin urmare, deoarece genul și diferența au fost just formulate, este evident că definiția formulată este definiția adevărată.

Desigur, s-ar putea spune că nu este necesar ca diferențe contrare să fie enunțate despre contrari, afară numai dacă contrarii nu se află în același gen. Dar la lucrurile care se află în genuri contrare, se prea poate ca aceeași diferență să fie enunțată despre amândouă, de exemplu, despre dreptate și nedreptate. Căci una este o virtute a sufletului și cealaltă un viciu al sufletului, așa încât „al sufletului" este diferența atribuită amândurora, întrucât și corpul are virtutea și viciul său[822]. Prin urmare, rămâne valabil că diferențele contrariilor sunt sau contrare sau aceleași. Așadar, dacă diferența contrară[823] este enunțată despre lucrul contrar și nu despre lucrul în discuție, este evident că diferența propusă trebuie să fie enunțată despre acest lucru.

În genere[824], deoarece definiția se constituie prin gen și specii, dacă definiția lucrului contrar este evidentă, apoi evidentă e și definiția

---

[819] Alb și negru se află în același gen (culoarea); curaj și lașitate — în cele două genuri contrare: virtute și viciu.

[820] Albul împrăștie, disociază (este διακριτικόν); negrul concentrează, strânge laolaltă vederea (este συγκριτικόν), de aceea cel îmbrăcat în negru pare mai slab. De asemenea, albul („luminosul") distinge, separă lucrurile, în timp ce negrul („întunecosul") le unește, le confundă.

[821] Diferențele contrare celor din definiție.

[822] Termenul grec de virtute (ἀρετή) se aplică deopotrivă la suflet și la corp. Totodată, Aristotel notează că specii contrare (dreptatea și nedreptatea), care aparțin unor genuri contrare (virtute și viciu), pot avea aceeași diferență („a sufletului"), care este valabilă despre virtute și viciu (dreptate și nedreptate).

[823] Diferența contrară diferenței date.

[824] Aristotel rezumă în cele ce urmează stabilirea definitiei unui termen prin definiția opusă, adică prin definiția termenului opus, cu ajutorul elementelor oricărei

lucrului propus. În adevăr, deoarece contrarul se află sau în același gen[825], sau în genul contrar[826], de asemenea, deoarece diferențele atribuite contrariilor sunt sau contrare[827] sau aceleași[828], este evident că despre lucrul propus se va enunța același gen ca acel al contrarului; în timp ce diferențele vor fi contrarii, fie toate, fie cel puțin unele din ele, celelalte rămânând aceleași[829]; sau, invers, diferențele vor fi aceleași și genurile contrare[830], sau, în sfârșit, amândouă, genurile și diferențele, sunt contrare[831]. Căci nu pot fi aceleași genurile și diferențele, fiindcă atunci aceeași definiție ar fi valabilă pentru lucruri contrare[832].

Mai departe, trebuie să raportăm definițiile la termenii derivați și la termenii înrudiți, căci, cu necesitate, genurile trebuie să corespundă genurilor[833] și definițiile, definițiilor. Astfel, de exemplu, dacă „uitarea" este „pierderea științei", „a uita" este „a pierde știința", iar „a fi uitat" este „a fi pierdut știința". Dacă se admite unul din termeni, trebuie să se admită și celălalt. Tot așa, dacă distrugerea înseamnă descompunerea substanței, atunci „a fi distrus" înseamnă „a fi descompus ca substanță", și „în chip distructiv" este „în chip descompus", iar dacă „producător de distrugere" este „producător de descompunere", atunci distrugerea este descompunerea substanței. La fel este peste tot. Prin urmare, dacă vreunul din acești termeni este admis, va fi admis și celălalt.

---

definiții: genul și diferențele. Este vorba de două definiții contrare prin genuri și diferențe. Sunt posibile patru cazuri: a) genul este același, iar diferențele contrare (de exemplu, alb și negru) în același gen (culoarea); b) genuri diferite, iar diferențele sunt aceleași (virtutea și viciul aparțin la genuri diferite — binele și răul — dar au aceleași diferențe: „ale sufletului" sau „ale corpului"); c) și genurile și diferențele sunt contrarii (dreptatea și nedreptatea aparțin la două genuri diferite — virtutea și viciul — și au și diferențe diferite, contrarii: caracterul de egalitate și caracterul de neegalitate); d) același gen, aceleași diferențe. Acest caz este imposibil, fiindcă același gen și aceleași diferențe ne dau aceeași definiție, ceea ce este o absurditate la termenii contrari.

[825] Primul caz formulat provizoriu.

[826] Cazul al doilea.

[827] Tot primul caz (același gen, diferențe contrare).

[828] Cazul al patrulea nevalabil.

[829] Cazul întâi formulat complet.

[830] Cazul doi formulat complet.

[831] Cazul trei formulat complet.

[832] Cazul patru este imposibil.

[833] Genurile sunt termenii definiți *(definienda)*, cărora le corespund definițiile.

Dar trebuie să luăm în considerație numai lucrurile care se află în același raport unele cu altele. Dacă „sănătosul" produce sănătatea, atunci și „prielnicul" va produce buna stare a organismului și „utilul" va produce binele. Fiecare din lucrurile pomenite se află într-un raport asemănător față de propriul său scop, așa încât dacă definiția unuia din
154 a aceste lucruri este realizarea scopului său, această definiție se va aplica la toate celelalte.

După aceea, trebuie să cercetăm lucrurile din punctul de vedere al sporului sau egalității de grad, comparându-le două câte două, pentru a le defini. Așa, de exemplu, dacă o definiție definește mai bine un lucru decât o altă definiție un alt lucru, și dacă este o definiție acea care definește mai puțin bine[834], atunci este definiție și acea care definește mai bine[835]. Iar dacă o definiție definește un lucru în același grad ca și o altă definiție a altui lucru, și dacă una din definiții este o definiție, atunci și definiția restantă este definiția lucrului restant[836].

Dar, dacă vom compara sau o definiție față de două lucruri, sau două definiții față de un singur lucru, punctul de vedere al sporului de grad nu este de nici un folos. Căci nu există nici o singură definiție pentru două lucruri, nici două definiții pentru același lucru[837].

4

<Notă despre gradele de utilitate ale locurilor comune>

Dintre locurile comune, cele mai folositoare sunt cele pe care tocmai le-am cercetat[838], precum și cele scoase din termeni înrudiți și

---

[834] Adică definiția care este mai puțin definiție.

[835] Există patru termeni, unii exprimă termenii definiți, ceilalți — termenii care definesc. Dacă *A* definește pe *a* mai bine decât *B* definește pe *b*, și dacă totuși *B* trece drept o definiție a lui *b*, cu atât mai mult *A* definește pe *a*.

[836] Situația este aceeași dacă termenii sunt comparați în același grad.

[837] De data aceasta sunt în prezență trei termeni, care nu pot da nici un rezultat valabil (o singură definiție a două subiecte, două definiții ale unui singur subiect). Nu există însă o singură definiție pentru lucruri deosebite și două definiții pentru același lucru.

[838] Locurile comune cele mai utile sunt acele care se referă la compararea termenilor de definit și a definițiilor lor.

derivați[839]. De aceea, acestea trebuie să fie îndeosebi cunoscute și avute la îndemână, întrucât ele pot fi aplicate la cele mai multe discuții. Dintre celelalte locuri comune, cele mai însemnate sunt cele mai comune[840], căci ele sunt cele mai puternice. Astfel, de exemplu, trebuie să pornim de la cazuri individuale și să cercetăm dacă definiția se aplică și la specii, deoarece specia este sinonimă cu indivizii[841]. Acest loc comun este indicat, cum s-a spus mai sus, și împotriva celor care apără teoria Ideilor[842].

Mai mult, trebuie să luăm seama dacă întrebătorul a întrebuințat un cuvânt în sens metaforic sau dacă a enunțat despre un termen ceva, ca și cum el ar fi altul. Iar dacă cumva mai există un alt loc comun și puternic[843], trebuie să-l aplicăm de asemenea.

5

<Notă despre dificultățile de a stabili sau respinge o problemă>

Că este mai greu de a stabili o definiție decât de a o respinge ne va arăta cercetarea care va urma[844]. Căci nu este ușor fie să găsim noi înșine, fie să le obținem de la alții, prin întrebări, propoziții de felul următor. Așa, de exemplu, propoziția că, din părțile cuprinse în definiție, una este genul, iar cealaltă este diferența, sau, că genul și diferențele aparțin esenței subiectului. Fără aceste propoziții este imposibil să obținem o definiție prin raționament[845]. În adevăr, când se atribuie esenței unui lucru altceva, nu mai știm sigur dacă i se potrivește definiția

[839] Importanța acestor definiții este mult mai redusă.

[840] „Cele mai comune" (μάλιστα κοινούς), adică acele cu cea mai largă aplicație. Deci termenul „comun" este legat de „loc" chiar de Aristotel.

[841] Definiția bună se aplică nu numai speciei, ci și tuturor indivizilor care cad sub aceeași specie. De aceea numele speciei și numele indivizilor sunt sinonime, nu omonime sau echivoce.

[842] Vezi cartea a VI-a, 10, nota 742.

[843] „Loc comun și puternic" (κοινός καὶ ἐνεργὸς τόπος).

[844] Acest capitol formulează reguli generale pentru dialectică, adică pentru știința de a stabili și a respinge argumentele.

[845] Aristotel are în vedere definiția obținută prin raționament (silogism) de ordin „logic", adică „dialectic", nu de ordin demonstrativ, cum a arătat mai sus, în cap. 3, 153 a.

dată sau o altă definiție, întrucât definiția este o vorbire care exprimă esența.

O altă dovadă că este mai ușor să respingem o găsim în cele ce urmează. Este mai ușor să tragem o singură concluzie decât mai multe[846]. În adevăr, pentru respingerea unei definiții, este de ajuns de a ataca unul din punctele ei (căci, dacă am respins unul din puncte, oricare ar fi el, vom distruge definiția); dimpotrivă, pentru stabilirea definiției trebuie să demonstrăm toate punctele cuprinse în definiție.

Mai departe, pentru stabilirea definiției, concluzia trebuie să fie universală, căci definiția trebuie să se aplice la tot ce privește numele
154 b respectiv. De asemenea, definiția dată trebuie să fie convertibilă cu termenul definit, dacă vrem ca ea să fie proprie obiectului ei[847]. Dimpotrivă, pentru respingerea definiției, nu este necesar să facem o demonstrație universală. Este de ajuns să dovedim că definiția nu este valabilă pentru unul din lucrurile cuprinse sub același nume. Și chiar dacă ar trebui ca respingerea să se facă printr-o concluzie universală, nu este necesar, pentru a respinge definiția, să dovedim reciproca[848]. Pentru respingerea universală, este de ajuns să arătăm că definiția nu poate fi enunțată despre nimic care este cuprins sub același nume, dar nu este necesar să dovedim reciproca, adică să arătăm că numele nu este enunțat despre lucrurile cărora li se aplică definiția. — Dar chiar dacă definiția se aplică la tot ce este cuprins sub același nume, definiția este respinsă dacă ea nu se aplică numai la aceste lucruri[849].

Tot așa se prezintă propriul și genul[850], căci pentru amândoi este valabil că este mai ușor să respingem decât să stabilim. — Pentru propriu, aceasta este evident din cele spuse înainte[851]. În adevăr, propriul este exprimat de cele mai multe ori printr-o combinație de cuvinte, așa

---

[846] Este mai ușor să dovedim un singur lucru decât mai multe.

[847] Definitul și definiția sunt convertibile, tocmai pentru că definiția se aplică la tot definitul, la toate lucrurile ce primesc același nume.

[848] La respingerea, chiar universală, nu este nevoie să dovedim reciproca, este destul să arătăm că definiția nu se aplică la nici un lucru care primește același nume.

[849] Pentru a stabili o definiție, nu este de ajuns a arăta că definiția se aplică la *tot* definitul, ci și că se aplică *numai* acestui definit *(soli definito)*.

[850] S-a început prin a se cerceta ușurința mai mare de a respinge decât de a stabili la definiție; urmează expunerea aceleiași teme la propriu și la gen care sunt strâns legate de definiție, precum și unul de altul.

[851] În cartea a V-a, unde se tratează despre propriu.

încât respingerea se face prin atacarea unui singur termen, în timp ce, pentru stabilire, trebuie să dovedim toți termenii pe calea raționamentului. De altfel, aproape tot ce s-a spus despre definiție este valabil și despre propriu. Căci, la stabilirea unui propriu, trebuie să arătăm că el aparține la toate lucrurile care sunt cuprinse sub același cuvânt, în timp ce, la respingere, este de ajuns să arătăm că el nu aparține unui singur lucru, oricare ar fi acesta. Dar propriul este respins și dacă aparține tuturor lucrurilor cuprinse sub același nume, dar nu numai lor, așa cum s-a spus la definiție.

În ce privește genul, pentru stabilirea lui, o singură cale este necesară, anume aceea de a arăta că el aparține întregului subiect, în timp ce, pentru respingere, se deschid două căi: putem arăta că genul nu aparține nici unui lucru ce cade sub subiect sau că nu aparține unora din ele. În amândouă cazurile, se anulează genul formulat la început. Tot așa, la stabilirea genului, nu este de ajuns de a arăta că el aparține lucrului, ci mai trebuie să arătăm că-i aparține ca gen. Dimpotrivă, la respingerea genului, este de ajuns să arătăm că el nu aparține unora din cazurile subiectului sau că nu aparține nici unui caz. — De aceea se pare că, precum în orice situație este mai ușor de a distruge decât de a construi, tot așa aici este mai ușor de a respinge decât de a stabili.

În ce privește accidentul, este mai ușor de a respinge decât de a stabili un accident universal, căci pentru a-l stabili, trebuie să arătăm că el aparține întregului subiect, în timp ce, pentru a-l respinge este de ajuns să arătăm că el nu aparține nici unuia dintre lucrurile cuprinse în subiect. Dimpotrivă, un accident particular este mai ușor de stabilit decât de respins, căci, pentru stabilirea lui, este de ajuns să arătăm că el aparține unui caz, pentru respingerea lui însă trebuie să arătăm că nu aparține 155 a
nici unui caz.

Este evident că din cele patru predicabile cea mai ușor de respins este definiția, căci în formarea ei intră numeroase date care sunt tot atâtea ocazii de atac. De asemenea, numărul mare de date face ca raționamentul să se constituie cu atât mai repede[852]. De aceea, se pare că eroarea se săvârșește mai ușor într-un număr mare de cazuri decât într-un număr mai mic. În afară de aceasta, o definiție poate fi atacată cu ajutorul

[852] Este vorba de raționamentul de respingere; numărul de date la care el se aplică implică tot atâtea posibilități de eroare.

celorlalte predicabile. Căci fie că pretinsa definiție nu este proprie obiectului, fie că termenul atribuit nu este genul, fie că vreunul din lucrurile cuprinse în definiție nu aparține subiectului definit, prin toate acestea definiția este răsturnată. În schimb, pentru atacarea celorlalte predicabile, nu ne putem servi nici de locurile comune ale definiției, nici de celelalte. În adevăr, numai locurile comune ale accidentului sunt comune tuturor predicabilelor, fiindcă fiecare din predicabile trebuie să aparțină subiectului, în timp ce genul poate să nu-i aparțină ca propriu, fără ca prin aceasta să fie distrus. De asemenea, nu este necesar ca propriul să aparțină subiectului ca gen, sau accidentul să aparțină ca gen sau propriu, ci este de ajuns numai să-i aparțină. Prin urmare, nu este posibil să întrebuințăm argumentele unui predicabil împotriva celorlalte, afară de cazul definiției.

Se vede deci că definiția, dintre toate predicabilele, este cea mai ușor de respins și cea mai greu de stabilit. Căci mai întâi trebuie să dovedim printr-un raționament tot ceea ce ține de celelalte predicabile (anume, că toate atributele enumerate aparțin subiectului, că termenul formulat este adevăratul gen, și că pretinsa definiție este proprie), în al doilea rând, că definiția exprimă exact esența lucrului. Și toate acestea trebuie să fie bine făcute.

Dintre toate celelalte predicabile, propriul stă cel mai aproape de definiție. El este cel mai ușor de respins, fiindcă de obicei este format din mai multe cuvinte, dar și cel mai greu de stabilit, fiindcă în acest scop trebuie să admitem și să demonstrăm multe date, iar pe deasupra trebuie să dovedim că el aparține numai lucrului în discuție și că este convertibil cu lucrul al cărui propriu este.

Cel mai ușor de stabilit este accidentul[853]. Căci la celelalte predicabile trebuie să arătăm nu numai că ele aparțin subiectului, ci și că îi aparțin într-un anumit fel. La accident este de ajuns să arătăm numai că îi aparține subiectului. Dimpotrivă, accidentul este cel mai greu de respins, fiindcă el conține cele mai puține date. Căci el nu susține altceva decât că aparține subiectului, dar nu se spune nimic asupra felului de a aparține. Prin urmare, celelalte predicabile pot fi respinse în două feluri,

[853] „Accidentul" are alt regim dialectic: este cel mai ușor de stabilit și cel mai greu de respins, în timp ce celelalte predicabile sunt cel mai ușor de respins și cel mai greu de stabilit.

arătând fie că termenul nu aparține subiectului, fie că nu-i aparține într-un anumit fel, în timp ce accidentul este respins, arătând numai că el nu aparține subiectului.

Astfel am enumerat aproape complet toate locurile comune care ne ajută să argumentăm în orice problemă[854].

[854] Fraza arată că teoria dialecticii, a argumentării pro și contra cu ajutorul locurilor comune asupra celor patru predicabile s-a terminat. Ultimul capitol a rezumat rezultatul cărților VI–VII.

CARTEA a VIII-a

<Despre practica dialecticii şi practica în dialectică>

1

<Cum se pun întrebările şi ordinea acestora>

155 b După aceasta, trebuie să tratăm despre ordinea şi metoda formulării întrebărilor. — Când vrem să formulăm o întrebare, trebuie mai întâi să găsim locul comun de unde porneşte discuţia; al doilea, să formulăm în noi înşine întrebările şi să le aşezăm într-o anumită ordine; în sfârşit, în al treilea rând, să le punem aceluia căruia li se adresează[855].

Câtă vreme este vorba de a găsi locul comun necesar, cercetarea este de competenţa atât a filozofului cât şi a dialecticianului. Dimpotrivă,

---

[855] Dialectica este arta de a întreba, de a pune probleme. De aceea, în această ultimă carte, Aristotel cercetează „practica dialecticii", adică: a) să punem problema, găsind locul comun în cadrul căruia se va dezvolta discuţia; b) să înşirăm problemele (întrebările) în mintea noastră, adică nu numai să le formulăm explicit, ci şi să le aşezăm în ordinea cea mai potrivită pentru succesul discuţiei; c) să punem respondentului întrebările în ordinea fixată de întrebător. Cum vom vedea, în practica dialecticii, Aristotel nu ezită să pună stratagemele dialecticii alături de scopurile ei superioare, prin care dialecticianul este aproape de filozof în căutarea adevărului. În primul punct al practicii, filozoful şi dialecticianul merg mână în mână.

ordonarea și formularea întrebărilor constituie sarcina specială a dialecticianului, căci toate acestea se adresează unui respondent. În ce privește filozoful și cel ce studiază pentru sine însuși, lor le este indiferent dacă premisele raționamentului lor, chiar de ar fi adevărate sau cunoscute, nu sunt primite de respondent, fiindcă ele sunt înrudite cu întrebarea pusă la început și respondentul prevede consecințele pe care le va trage întrebătorul. Mai degrabă filozoful se va strădui să pornească pe cât posibil de la axiomele cele mai cunoscute și cele mai apropiate de întrebare, fiindcă din acestea rezultă raționamentele științifice[856].

S-a arătat mai înainte de unde trebuie să scoatem locurile comune ale argumentării[857]. De-acum ne vom ocupa de ordinea și metoda întrebărilor, după ce am arătat care sunt premisele, altele decât cele necesare, de la care trebuie să pornim. Numim premise necesare acele prin care se constituie un raționament[858]. Celelalte premise care sunt admise, în afară de acele, sunt de patru feluri, după cum sunt aplicate: fie pentru a obține, pe calea inducției, o premisă universală[859], fie pentru a da greutate argumentării[860], fie pentru a ascunde concluzia[861], fie

[856] De la începutul acestei cărți, Aristotel accentuează, cu o exagerare care ne surprinde la autorul *Analiticilor*, latura de stratagemă, bună numai pentru sofiști, în dauna muncii serioase și necesare a dialecticii, de care *Analitica* nu se poate lipsi. În timp ce filozoful năzuiește să dea la lumină legătura dintre premise și concluzie, dialecticianul caută să ascundă conexiunea dintre premise și concluzie. Aristotel recunoaște deci că filozoful și dialecticianul caută deopotrivă să găsească premisele care fundează o concluzie, cu toată diferența dintre premisele necesare ale filozofului și premisele probabile ale dialecticianului. Filozoful, omul de știință afirmă, susține propoziții, dialecticianul le cere pentru a fi discutate și a li se asigura probabilitatea.

[857] Sarcina comună a filozofului și dialecticianului a fost realizată de cercetarea locurilor comune (cărțile II—VII). Urmează analiza sarcinilor proprii dialecticianului.

[858] Inclusiv raționamentul (silogismul) inductiv. Dialectica nu exclude principial premisele necesare, dar interesul ei deosebit se raportă la celelalte premise, în afară de cele necesare. Acestea, cum se arată îndată, sunt de patru feluri.

[859] Dacă respondentul a acceptat mai multe cazuri, a acceptat și posibilitatea de a ajunge inductiv la o premisă universală.

[860] Respondentul poate primi un argument pentru greutatea ce i se recunoaște în discuție, deși în sine el nu posedă această greutate.

[861] O stratagemă generală în discuție (în dialectică) este ascunderea legăturii dintre premise și concluzie. Ea este utilizată deopotrivă de cei doi interlocutori, de cel ce întreabă (oponentul) și de cel ce răspunde (apărătorul). Procedeul este nu numai permis, ci și necesar pentru a întreține discuția.

pentru a lămuri argumentarea. În afară de acestea nu trebuie să ne servim de nici o altă premisă, ci numai prin ele trebuie să multiplicăm și să formulăm întrebările. Cât despre premisele folosite pentru a ascunde concluzia, ele servesc numai pentru a întreține discuția. Dar, întrucât o astfel de întreprindere[862] este îndreptată întotdeauna împotriva unui respondent, este o necesitate să ne servim de acest procedeu.

Nu trebuie să punem înainte, de-a dreptul, premisele necesare din care rezultă silogismul, ci trebuie să le luăm de cât mai departe posibil. Așa, de exemplu, dacă vrem să facem pe altul să admită că știința contrariilor este una, îi vom cere să admită aceasta nu despre contrarii, ci despre opuși. Căci dacă se admite aceasta, vom deduce că știința contrariilor este una, fiindcă contrarii sunt opuși. Dar dacă respondentul nu admite aceasta, trebuie să o stabilim pe calea inducției, formulând propoziții despre contrari particulari[863]. În adevăr, propozițiile necesare trebuie să fie admise sau prin raționament[864] sau prin inducție, sau unele prin inducție, altele prin raționament, dar propozițiile cele mai evidente trebuie să le formulăm nemijlocit. Căci, la depărtare de premise și prin inducție[865], este totdeauna mai puțin ușor să distingem concluzia care
156 a urmează. Pe de altă parte, nimic nu ne oprește să formulăm nemijlocit premisele cerute, dacă nu ni le putem obține pe acea cale[866]. Celelalte premise arătate mai sus[867] trebuie să fie dobândite în vederea premiselor necesare. Fiecare dintre ele va fi întrebuințată, după cum urmează.

Inducția trebuie să procedeze de la particular la universal și de la cunoscut la necunoscut, căci obiectele de percepție sunt mai ușor de cunoscut, fie pentru toți oamenii, fie pentru cei mai mulți. — Când vrem să ascundem concluzia, trebuie să obținem, prin prosilogisme, premisele cu ajutorul cărora vom dovedi propoziția originară, și anume prin cât

---

[862] Discuția, argumentarea contradictorie, dialectica.

[862] Până aici, procedeul ascunderii legăturii dintre premise și concluzie nu are nimic condamnabil, dimpotrivă, este un procedeu care face argumentarea mai convingătoare. Ceea ce s-a acceptat pentru universal nu poate fi respins pentru particular.

[864] Adică prin silogisme, căci, oricum, și inducția este un raționament, este o discursivitate.

[865] Dacă premisele sunt ceva mai departe de concluzie, ca în cazul contrariilor și opușilor, și dacă ne servim de inducție (admiterea unor cazuri particulare), concluzia universală nu poate fi găsită ușor.

[866] Prin raționament (silogism) și inducție.

[867] Celelalte premise sunt premisele lipsite de necesitate.

mai multe premise. Vom izbuti aceasta, dacă vom dovedi prin raționament nu numai premisele necesare, ci și unele premise ajutătoare care ne-ar fi de folos. În afară de aceasta, nu trebuie să enunțăm concluziile prosilogismelor, ci trebuie să le tragem mai târziu, fiecare la rândul ei. Căci numai în acest chip vom ține pe cel ce răspunde cât mai departe de teza originară.

În genere, când vrem să ascundem gândul nostru, trebuie să procedăm în așa fel încât, după ce s-a desfășurat întreaga interogare și chiar a fost formulată concluzia, interlocutorul să caute încă „pentru ce este așa"[868]. Vom atinge acest scop mai ales pe calea arătată mai înainte. Căci, dacă dăm la lumină numai ultima concluzie[869], respondentul nu știe cum a fost obținută, fiindcă el nu a prevăzut din ce premise rezultă ea, întrucât și silogismele precedente nu au fost prezentate unul câte unul. Această prezentare este încă mai redusă la silogismul concluziei[870], fiindcă prin el am formulat nu premisele[871] lui, ci principiile din care rezultă aceste premise[872].

Este, de asemenea, recomandabil[873] să nu ordonăm în continuitate premisele[874] din care rezultă silogismele, ci să așezăm când una care duce la o concluzie, când cealaltă care duce la altă concluzie. Căci, dacă înșirăm una după alta premisele fiecărei concluzii, concluzia care rezultă din ele va fi întrevăzută dinainte[875].

Mai trebuie, de asemenea, acolo unde se poate, să facem acceptabilă premisa universală cu ajutorul unei definiții, care nu se referă la lucrurile date, ci la cele înrudite ca sens. Căci respondentul se înșală, când a acordat definiția termenului înrudit, crezând că nu a admis premisa universală. Să luăm, de exemplu, cazul în care vrem să se

[868] Interlocutorul, care este cel ce răspunde, nu vede încă legătura dintre premise și concluzie.

[869] Concluzia finală, nu și concluziile prosilogismelor. Astfel, concluzia ultimă este și concluzia principală.

[870] În această ultimă carte concluzia este numită συμπέρασμα.

[871] Premisa (propoziție) este desemnată aici prin termenul grec de λῆμμα, care înseamnă și o temă de dezvoltat. De asemenea, premisa (propoziție) semnifică și termenul de ἀξίωμα.

[872] Aristotel va stărui asupra stratagemelor permise și chiar nepermise în discuție pentru a face să triumfe concluzia întrebătorului.

[873] Pentru a ascunde gândul.

[874] Premise = αξιώματα.

[875] De respondent.

admită că „omul mânios" dorește să se răzbune din cauza disprețului ce i se arată și în care se admite că *mânia* este dorința de a răzbuna din cauza disprețului arătat. Este evident că, o dată admisă această definiție, se ajunge la propoziția universală căutată[876]. Dimpotrivă, dacă se formulează premise referitoare la termenii înșiși, se va întâmpla, adeseori, ca respondentul să contrazică aceste premise, fiindcă el va găsi mai ușor obiecții. Astfel, în cazul dat, se va obiecta că omul mânios nu dorește totdeauna răzbunare, căci suntem mânioși și pe părinții noștri, și totuși nu dorim să ne răzbunăm pe ei. Dar această obiecție nu este întemeiată, căci, față de anumite persoane, este suficient drept răzbunare, să le producem o supărare sau să-i facem să regrete purtarea lor. Totuși,
156 b obiecția are oarecare îndreptățire, așa încât propoziția formulată este respinsă nu fără temei. În schimb, la simpla definiție a mâniei nu este tot așa de ușor de a-i găsi o obiecție.

De altminteri, trebuie să formulăm propozițiile ca și cum nu ar fi vorba de ele însele, ci de altceva. Căci respondentul se păzește de orice fel de concesii care ar putea să servească tezei. — În genere vorbind, trebuie să rămână în umbră, pe cât posibil, intenția noastră: vrem oare să facem să fie acceptată propoziția formulată sau opusa ei? Când rămâne în umbră ceea ce este folositor discuției, respondentul este mai dispus să exprime opinia sa.

Mai departe, să încercăm să obținem concesii de la respondent, punându-i întrebări pe baza asemănărilor. În acest fel, interogarea este, pe de o parte, mai convingătoare, pe de altă parte, propoziția universală, din care rezultă concluzia voită, rămâne mai bine ascunsă. Așa, de exemplu, putem face să se admită că, întocmai cum știința și ignoranța contrariilor este aceeași, tot așa percepția contrariilor este aceeași, precum și reciproca: fiindcă percepția contrariilor este aceeași, și știința contrariilor este aceeași. Acest procedeu se aseamănă cu inducția, nu este însă identic cu ea. Căci, la inducție, universalul este scos din particular, în timp ce la asemănare nu obținem universalul în care se cuprind toți termenii asemănători[877].

---

[876] „Mânie" și „om mânios" sunt termeni înrudiți, fiindcă intră în aceeași „serie" (συστοιχία).

[877] În inducție, ajungem la propoziția universală prin adunarea de cazuri particulare care cad sub acea propoziție; în procedeul asemănării, propoziția universală pe care o căutăm este sprijinită pe altă propoziție universală, asemănătoare cu prima, dar care nu se subordonează ei.

Uneori, trebuie să ne facem nouă însine obiecții, căci respondenții nu sunt bănuitori față de un întrebător care pare că procedează cinstit în discuție. — Este util, de asemenea, de a adăuga: „cutare sau cutare opinie este în genere primită", căci respondenții se tem să atace o opinie în genere primită, dacă nu dispun de contraargumente. Totodată, ei se tem de a slăbi o astfel de opinie și pentru motivul că și ei recurg la ele.

Pe de altă parte, este avantajos de a nu arăta prea mult zel în susținerea unui argument, oricâtă greutate ar avea el. Căci un întrebător prea zelos provoacă o rezistență mai mare. — De asemenea, să formulăm premisa noastră sub forma unei comparații, căci ceea ce este susținut de dragul altuia și nu este propriul său scop este mai ușor de primit.

Mai departe, nu trebuie să enunțăm de-a dreptul propoziția pe care vrem s-o asigurăm, ci pe acea a cărei consecință necesară este propoziția noastră. Căci se admite mai ușor o astfel de propoziție, fiindcă nu se vede lămurit care este consecința ei, dar, o dată admisă, vom avea necesar și consecința ei.

Tot așa, trebuie să cerem abia la sfârșit ceea ce vrem să fie admis în primul rând. Căci respondentul este înclinat să respingă mai dârz primele întrebări, pe temeiul convingerii că cei mai mulți întrebători formulează la început lucrurile care îi preocupă mai mult. Pe de altă parte, față de unii respondenți este mai bine să ne asigurăm tocmai de aceste propoziții în primul rând, căci oamenii pretențioși admit mai degrabă primele propoziții (firește, dacă consecința lor nu este pe deplin evidentă), în timp ce către sfârșit devin dificili. La fel trebuie să ne comportăm față de cei care se cred subtili în discuții. Aceștia, după ce au făcut concesii la început, spre sfârșit recurg la chițibușării, prin care tind să arate că concluzia nu decurge din concesiile făcute. Ei fac concesii așa de repede, fiind încrezători în abilitatea lor și din convingerea că nu li se va întâmpla nici o înfrângere.

În sfârșit, este indicat să prelungim argumentarea, intercalând 157 a
lucruri fără semnificație pentru discuție, așa cum fac pseudografii[878]. Căci, dacă îngrămădim multe considerații nu se mai știe unde se află

[878] Pseudografii sunt cei ce desenează false figuri, adică trag linii care pot induce în eroare în ce privește figura intenționată. Pseudografia are și un sens mai general: raționarea greșită în geometrie.

eroarea. De aceea, uneori întrebătorii nu observă că se mișcă într-o confuzie de lucruri, care, dacă ar fi fost formulate separat, nu ar fi fost admise.

Așadar, când este vorba să ascundem cursul argumentării noastre, trebuie să ne servim de mijloacele arătate mai sus. Pentru împodobirea expunerii însă trebuie să ne folosim de inducție și de discriminarea lucrurilor înrudite de aproape. Știm bine ce este inducția. Dar discriminăm, când, de exemplu, spunem că cutare știință este superioară alteia sau fiindcă este mai exactă, sau fiindcă obiectul ei e mai valoros[879]; sau când spunem că științele se împart în: teoretice, practice, poetice[880]. Aceste deosebiri adaugă o podoabă la discuție, dar ele nu trebuie să fie făcute în vederea concluziei.

Pentru claritatea discuției, trebuie să producem exemple și comparații, și anume exemple potrivite chestiunii și scoase din lucruri cunoscute, așa cum face Homer, nu Choerilos[881]. Căci numai așa propoziția devine mai lămurită.

2

<Despre ordonarea întrebărilor — urmare. Inducție și silogism>

În dialectică, trebuie să ne folosim de raționament mai mult față de dialecticieni decât față de mulțime; în schimb, față de mulțime, ne vom folosi de inducție[882]. Despre aceasta s-a tratat mai înainte.

---

[879] La începutul tratatului *Despre suflet,* Aristotel deosebește științele după cum sunt superioare prin exactitatea lor sau prin valoarea obiectului lor, sau prin combinarea acestor două aspecte.

[880] Clasificația aceasta este mai importantă, fiindcă are drept criteriu caracterele intrinsece ale obiectelor, nu valoarea lor. Vezi aceeași clasificare mai înainte, cartea a VI a, 6, 145 a.

[881] Choerilos din Samos, contemporan cu Euripide, a compus o epopee având ca temă victoria grecilor asupra perșilor. Este citat printr-un vers și în *Retorica* III, 14. Dar în contrast cu Homer, reiese și mai mult mediocritatea acestui poet.

[882] Dialectica se folosește de silogism, ca și de inducție. Silogismul este mai concludent, are mai multă forță probatorie, în timp ce inducția este mai accesibilă oricui. Vezi aici cartea I, 12.

În anumite cazuri, este posibil să punem întrebarea într-o formă universală cu ajutorul inducției, în alte cazuri, acest lucru nu este ușor, fiindcă nu dispunem de un nume comun pentru orice asemănare[883]. În astfel de cazuri, când trebuie totuși să obținem un universal, recurgem la formula „și în toate cazurile de felul acesta". Dar tocmai ceea ce este mai greu este să arătăm care din cazurile date sunt „de felul acesta" și care nu sunt. În adevăr, adeseori, ne înșelăm în discuții, întrucât unii consideră ca asemănătoare lucrurile care nu se aseamănă, iar alții consideră ca neasemănătoare lucrurile care se aseamănă. De aceea, trebuie să căutăm să făurim noi înșine un nume[884] pentru lucrurile „de felul" în discuție, pentru ca nici respondentul să nu pună la îndoială că lucrul propus este asemănător, nici întrebătorul să nu insinueze o falsă asemănare, întrucât multe lucruri care nu au nici o asemănare par totuși că au.

Când, deși s-a făcut o inducție pe temeiul multor cazuri, respondentul nu acceptă valoarea universală a propoziției, atunci suntem îndreptățiți să-i cerem o obiecție. Căci, dacă noi nu am spus în care cazuri este de felul acesta, nu suntem îndreptățiți să cerem respondentului să ne spună în care cazuri nu este așa[885]. Căci, întâi, trebuie să facem inducția, și abia după aceea putem cere o obiecție.

Mai departe, trebuie să cerem ca obiecțiile să nu se atingă de subiectul în discuție, afară numai dacă el nu este unic în felul lui, așa cum diada este singurul număr prim printre numerele cu soț. Căci acel care aduce o obiecție trebuie să o îndrepte spre un alt lucru, altminteri 157 b
el va trebui să declare că subiectul în discuție este unic în felul acesta[886]. Unii ridică obiecții împotriva universalității unei propoziții, îndreptând obiecția nu asupra subiectului dat, ci asupra unui omonim al lui; așa, de exemplu, ei susțin că cineva poate avea o culoare, un picior, o mână care

---

[883] Inducția este mai ușurată dacă există un nume comun pentru toate cazurile asemănătoare, deci pentru universalul care le îmbrățișează.

[884] Aristotel recomandă să se făurească un nume pentru noțiuni încă fără denumire, cum se întâmplă mai ales la relații. El însuși nu a ezitat niciodată de a se servi de acest procedeu, creând astfel o terminologie științifică adoptată de posteritate.

[885] Propoziția universală obținută inductiv poate fi răsturnată numai prin câteva cazuri particulare.

[886] Obiecția recurge la alt subiect decât acel în discuție, afară numai dacă el este unic în felul său. Diada este singurul număr cu soț care este prim, celelalte numere cu soț se împart în alte numere.

nu este a sa (fiindcă un pictor poate avea o culoare care nu este a sa, iar un bucătar poate avea un picior care nu este al său[887]). În asemenea cazuri trebuie să facem mai întâi deosebirea, și apoi să punem întrebarea. Căci atâta timp cât omonimia rămâne ascunsă, obiecția adusă propoziției formulate pare a fi îndreptățită.

Dimpotrivă, dacă obiecția, îndreptată nu asupra omonimului, ci asupra subiectului însuși, este de natură să împiedice punerea întrebării, atunci întrebătorul trebuie să renunțe la partea lovită de obiecție și să susțină restul, dându-i o formulă universală, până ce se ajunge la o premisă utilizabilă. Să luăm ca ilustrare cazul „uitării" și al lui „a fi uitat"[888]. În adevăr, se recunoaște că acel care a pierdut știința a uitat ceea ce a știut, fiindcă, se obiectează, dacă lucrul s-a schimbat în contrarul său, el a pierdut știința despre el, dar nu a uitat. În acest caz, trebuie să susținem restul, după ce am părăsit partea lovită de obiecție; trebuie să spunem, de exemplu, că dacă, deși lucrul persistă, am pierdut știința despre el, atunci l-am uitat[889].

Tot așa, vom riposta celor care aduc o obiecție propoziției că un rău mai mare este opus unui bine mai mare. Ei susțin că sănătății, care este un bine mai mic decât vigoarea corporală, i se opune un rău mai mare, deoarece boala este un rău mai mare decât slăbiciunea corporală. Trebuie să părăsim și aici ceea ce a fost lovit de obiecție, căci, o dată părăsită această parte, respondentul va accepta mai ușor restul, anume, potrivit exemplului dat, că un rău mai mare este opus unui bine mai mare, afară numai dacă binele nu este legat de un alt bine, așa cum vigoarea corporală este legată de sănătate.

Trebuie să procedăm așa nu numai când respondentul a adus obiecții, ci și atunci când, fără a obiecta, el refuză să admită propoziția în discuție, fiindcă prevede o obiecție asemănătoare[890]. Căci, o dată părăsită

---

[887] Pictorul (ζωγράφος) poate avea o culoare ce nu-i aparține, iar bucătarul (μάγειρος) poate prepara un picior care nu este al său. Exemplul vizează omonimia, care se cere cercetată în diferitele ei accepții. Omonimia vizată este a termenului posesiv „al său" aplicat la culoare, mână, picior.

[888] Exemplul a fost întrebuințat înainte în cartea a VII-a, 3 și mai ales în *Analitica secundă* I, 6, 74 b.

[889] Pierderea științei este pierderea memoriei numai sub rezerva că obiectul nu s-a schimbat între timp. Dacă s-a schimbat, atunci am pierdut știința, dar nu memoria faptului.

[890] Chiar dacă respondentul nu a adus încă o obiecție, prevăzând însă obiecția lui, pe temeiul unei restricții, cum am văzut mai sus, vom părăsi spontan partea vulnerabilă.

partea lovită de obiecție, respondentul va fi nevoit să accepte propoziția inițială, fiindcă nu poate să prevadă în rest vreo parte care să nu fie adevărată. Dar, dacă el nu face concesia, atunci când i se va cere o obiecție, nu va fi în stare să facă vreuna. De acest gen sunt propozițiile jumătate adevărate, jumătate false. La astfel de propoziții este posibil să părăsim o parte, pentru a face restul adevărat. — Dar, dacă verificăm o propoziție în multe cazuri, iar respondentul nu face nici o obiecție, trebuie să-i pretindem să o admită. Căci, în dialectică, este valabilă premisa care s-a verificat în multe cazuri și împotriva căreia nu s-a adus nici o obiecție.

Când este posibil să obținem silogistic aceeași concluzie, fie fără reducere la absurd, fie prin reducere la absurd, atunci, dacă demonstrăm și nu discutăm dialectic[891], este totuna dacă raționăm cu sau fără reducere la absurd. Dar, dacă discutăm dialectic cu cineva, nu trebuie să aplicăm raționamentul prin reducere la absurd, căci respondentul nu poate contesta concluzia obținută fără reducere la absurd. Dimpotrivă, când s-a obținut concluzia prin reducere la absurd, dacă falsitatea nu 158 a
este prea evidentă, respondentul poate respinge imposibilitatea[892], și astfel întrebătorii nu-și ating ținta.

Trebuie să susținem toate propozițiile care sunt adevărate în multe cazuri, în felul arătat[893] și împotriva cărora nu se poate aduce vreo obiecție, fie în chip absolut, fie cel puțin rămânând la suprafață. În adevăr, dacă respondentul nu poate vedea în ce cazuri nu este așa cum s-a spus, atunci el acceptă propoziția ca adevărată.

Concluzia nu trebuie să fie formulată ca întrebare. Altminteri, dacă respondentul contestă întrebarea, se pare că nu s-a făcut un raționament[894]. Căci adeseori, chiar dacă concluzia nu a fost formulată ca întrebare, ci a fost prezentată ca o consecință a celor de dinainte, respondenții o

[891] Dacă nu recurgem la dialectică, ci la apodictică (demonstrație), cum s-a arătat în *Analitica secundă*, este totuna dacă demonstrația se face direct sau indirect, prin reducere la absurd. Despre demonstrația prin reducere la absurd sau imposibil să se vadă *Analitica primă* I, 23, 44; II, 12, 14.

[892] În domeniul dialectic, în sfera probabilului, demonstrația prin reducere la imposibil, de obicei, nu este convingătoare.

[893] „Felul arătat" înseamnă: este adevărată propoziția care a fost verificată în cele mai multe cazuri, împotriva căreia nu s-a adus nici o obiecție, împotriva căreia s-a adus o obiecție neconvingătoare. Pe scurt, este dialectic adevărată orice propoziție obținută inductiv.

[894] Concluzia rezultă totdeauna, cu necesitate, din premise, și de aceea nu poate fi pusă sub semnul întrebării, ca propoziție contestabilă.

contestă, și procedând așa, ei nu par a fi respinși în ochii celor care nu văd că ea este consecința datelor admise[895].

Așadar, când, fără a spune că este o consecință, o formulăm ca întrebare, iar respondentul dă un răspuns negativ, se pare că nu s-a făcut deloc un raționament.

Nu orice propoziție universală pare a fi totdeauna o propoziție dialectică[896], de exemplu: „ce este omul?" sau „în câte sensuri este luat binele?" Propoziția dialectică este aceea la care se poate răspunde printr-un *da* sau *nu*, ceea ce nu este cazul cu propozițiile citate mai sus. De aceea, întrebările de felul acela nu sunt dialectice, dacă nu s-au introdus în formularea lor deosebiri și opoziții, de exemplu: „binele este luat în cutare sens sau în cutare alt sens?" Căci la astfel de întrebări este ușor de răspuns afirmativ sau negativ. De aceea, așa trebuie să încercăm a formula propoziții de felul arătat. Este poate tot așa de îndreptățit de a întreba pe respondent „în câte sensuri este luat binele?", când întrebătorul a făcut el însuși deosebiri și opoziții, dar respondentul nu vrea în nici un chip să le admită.

Acel care multă vreme se limitează la o singură întrebare este un rău întrebător. Dacă el procedează așa cu un respondent care a răspuns o dată la întrebare, este clar că el sau pune mai multe întrebări diferite sau pune de mai multe ori aceeași întrebare. În acest caz, discuția sau este o flecăreală sau nu este un raționament, căci silogismul se formează din puține premise. Dacă, pe de altă parte, se procedează așa fiindcă respondentul nu răspunde, este o greșeală dacă nu este pus la locul lui, sau nu se întrerupe discuția cu el.

3

<Despre ușurința sau dificultatea unor argumente dialectice>

Există ipoteze care sunt greu de atacat și ușor de apărat; astfel sunt lucrurile de natură prime și ultime. În adevăr, lucrurile prime au nevoie

[895] Chiar dacă o propoziție este concluzia necesară a unor premise, ea poate fi contestată, și contestarea nu este respinsă dacă nu se știe că propoziția este o concluzie silogistică, deci dacă nu se știe că s-a făcut un raționament.

[896] Despre propoziția dialectică, să se vadă în opera de față cartea I, 10 și în *Despre interpretare* 11, 20 b.

de definiție, în schimb lucrurile ultime sunt derivate, dacă dovada se face continuu de la început până la sfârșit, cu ajutorul multor premise mijlocitoare. În caz contrar, orice argumentare trebuie să apară sofistică, fiindcă nu putem demonstra nimic dacă nu pornim de la principiile proprii ale lucrului și dacă nu progresăm fără întrerupere până la ultimele concluzii[897]. În ce privește definirea principiilor, respondenții nu se gândesc să o facă și nici nu dau ascultare întrebătorului, când acesta 158 b
definește. Când însă nu vedem clar despre ce este vorba propriu-zis, nu este ușor să atacăm propoziția dată; aceasta este adevărat mai ales pentru principii. Căci toate celelalte propoziții se demonstrează cu ajutorul principiilor, în timp ce principiile nu au nevoie de alți termeni. Orice principiu trebuie să fie cunoscut prin definiție.

Propozițiile cele mai apropiate de principii sunt, de asemenea, greu de atacat. Căci nu putem găsi multe argumente împotriva lor, deoarece există puțini termeni între propoziții și principii, și totuși prin acești puțini termeni medii trebuie să demonstrăm ceea ce urmează. — Dar, din toate definițiile, cel mai greu de atacat sunt tocmai acele care întrebuințează cuvinte cu privire la care nici măcar nu suntem siguri, în primul rând, dacă sunt luate într-un singur sens sau în mai multe, și în privința cărora, în plus, nu știm dacă sunt luate de către cel ce definește în sens propriu sau în sens metaforic[898]. Tocmai fiindcă aceste cuvinte sunt confuze, ele nu pot fi atacate, și fiindcă nu știm dacă confuzia rezultă din sensul metaforic, este imposibil de a le respinge.

În genere, la orice problemă greu de atacat trebuie să admitem: sau că este nevoie de o definiție, sau că este exprimată echivoc sau metaforic, sau că stă aproape de principii, sau, în sfârșit, că nu știm de la prima vedere la care din aceste specii aparține dificultatea cazului de față. Căci, o dată conștienți de felul dificultății ridicate de problema dată, este de la sine înțeles că trebuie sau să definim, sau să facem distincții, sau să restabilim propozițiile mijlocitoare prin care dovedim concluziile finale[899].

---

[897] În aceste fraze, Aristotel rezumă *Analitica secundă* I, 6–12.

[898] Sunt greu de respins propozițiile în care intră termenii echivoci sau metaforici. Absurditatea propoziției slăbește atacul.

[899] Aristotel rezumă în ce condiții o problemă este greu de atacat. Atacarea unei probleme pornește de la întrebător. Atacul cel mai greu este acela îndreptat spre primele principii sau ultimele concluzii. La primele principii, atacul se poate îndrepta spre definiția termenului celui mai înalt.

Dacă definiția nu a fost bine formulată, multe teze nu sunt ușor de discutat și de atacat; de exemplu, teza: un singur lucru are numai un contrar sau mai multe? Dar, dacă contrarul este definit cum trebuie, este ușor să ne dăm seama dacă un lucru poate sau nu să aibă un singur contrar sau mai multe. Și tot așa vom dispune în toate cazurile în care este nevoie de definiție. Se pare însă că și în matematică unele teoreme de geometrie nu sunt ușor de demonstrat din cauza lipsei definiției; de exemplu, teorema că dreapta care taie planul paralel la o latură[900] împarte deopotrivă linia și suprafața. Dar, dacă s-a formulat definiția, teorema devine de îndată evidentă, căci liniile și suprafețele suferă aceeași scădere. Aceasta este tocmai definiția „aceleiași proporții"[901]. Fără excepție, în această disciplină, principiile elementare sunt ușor de demonstrat, îndată ce s-au formulat definițiile (de exemplu, ale liniei și cercului). În afară de aceasta, argumentele aduse, în cazul principiilor, nu sunt multe, fiindcă intermediarii sunt puțini. Dimpotrivă, dacă nu
159 a sunt formulate definițiile principiilor, demonstrațiile sunt grele, dacă nu chiar imposibile. Cele constatate la noțiunile geometrice sunt valabile și în dialectică în ce privește principiile.

Așadar, nu trebuie să uităm că, ori de câte ori discuția merge greu în jurul unei teze, cauza este totdeauna unul din defectele mai sus pomenite. Dar dacă se întâmplă ca discutarea unui postulat sau a unei premise[902] să fie mai grea decât discutarea tezei, este îndoielnic dacă trebuie să admitem sau nu astfel de postulate. Căci, dacă refuzăm să admitem postulatul și premisa, și vrem să le discutăm și pe ele, sarcina va fi mai grea decât era la început în simpla teză; dar, dacă le admitem, vom întemeia credința noastră pe ceea ce este mai puțin de crezut. Deci, dacă nu vrem să facem problema mai grea, trebuie să admitem postulatul; dar, dacă vrem să raționăm cu ajutorul unei premise mai cunoscute, este mai bine să-l refuzăm[903]. Sau, altfel spus, dacă dăm o bună

---

[900] Se subînțelege: „a unui paralelogram".

[901] Dacă în paralelogramul *A B C D* ducem o secantă *(E F)* paralelă cu latura *A B*, suprafața paralelogramului, ca și latura *A C* și *B D*, deci celelalte laturi, afară de cele paralele secantei, vor fi împărțite „în aceeași proporție": dacă secanta taie un sfert din latura *A C* (sau *B D*), și suprafața este tăiată un sfert.

[902] În text, ἀξίωμα (postulat) și πρότασις (premisă), amândouă în sensul de propoziție cerută de respondent pentru a demonstra teza.

[903] Chestiunea este deci: trebuie să admitem respondentului postulate (premise) mai dificile decât teza (problema) dată? Dacă nu admitem, îi impunem respondentului o

învățătură, nu trebuie să admitem postulatul, afară numai dacă el este mai bine cunoscut decât concluzia; dacă este însă vorba de un exercițiu dialectic, trebuie să-l admitem, pretinzându-i numai să aibă aparența de adevăr. Așadar, este evident că postulatele nu sunt formulate la fel de unul care pune numai întrebări, și de unul care predă serios o învățătură[904].

4

<Sarcinile întrebătorului și ale respondentului>

S-a explicat de ajuns până aici cum și în ce ordine trebuie să punem întrebările. În ce privește răspunsul, trebuie să fixăm mai întâi care sunt sarcinile celui care vrea să răspundă bine în comparație cu sarcinile celui care vrea să întrebe bine[905].

Sarcina întrebătorului este de a conduce discuția în așa chip încât să constrângă pe respondent să admită absurdități sau paradoxe drept consecințe necesare ale tezei. Dimpotrivă, sarcina respondentului este de a face ca absurditățile și paradoxele să pară că vin nu de la el, ci de la teză. Căci, desigur, nu este aceeași greșeală de a lua ca punct de plecare o teză care nu trebuia admisă și de a nu ști să aperi cum trebuie teza o dată admisă[906].

---

demonstrație mai grea decât acea a tezei date, anume demonstrația postulatului sau premisei. Dacă le admitem, respondentul va face o dovadă sprijinit pe propoziții mai dificile decât teza, ceea ce nu este logic. Soluția dificultății va fi dată mai jos, îndată.

[904] Soluția este distincția dintre învățătura predată (διδασκαλία) și învățătura însușită (μάθησις), distincție cu care Aristotel începe teoria demonstrației adevărului (*Analitica secundă* I, 1, începutul). În apodictică, postulatul trebuie să fie mai bine cunoscut decât concluzia; în dialectică, unde ne mulțumim cu probabilul (ἔνδοξον) putem accepta postulatul dacă este probabil.

[905] Cel care întreabă este oponentul, atacatorul tezei sau răspunsului; cel care răspunde este apărătorul tezei sale.

[906] Apărătorul sau cel care răspunde este legat de întrebarea dialectică a oponentului. Firește, el alege una din alternative. Dar eroarea este mai mică dacă absurditățile rezultă din teză decât dacă rezultă din nedibăcia dialectică a defendentului, adică a celui care a răspuns, alegând o anumită alternativă.

5

<Introducere la o tehnică a discuțiilor ca exercițiu și examinare>

Până acum cei ce discută pentru exercițiu și examinare[907] nu au fixat reguli determinate (căci nu urmăresc aceleași scopuri cei care predau o învățătură sau cei ce și-o însușesc, și cei ce se combat, și nici aceștia din urmă și cei ce discută pentru a cerceta ceva. Căci cel care își însușește o învățătură trebuie totdeauna să admită ceea ce i se pare adevărat, deoarece nimeni nu vrea să învețe ceva fals. Într-o competiție dialectică, scopul urmărit de întrebător este să trezească, cu orice preț, aparența că domină pe respondent, iar respondentul trebuie să pară că nu este dominat. Pe de altă parte, în întrunirile dialectice, în care convorbirea nu este purtată în spirit de competiție, ci pentru examinare și cercetare, nu s-a fixat până acum nimic determinat în ce privește scopul pe care trebuie să-l urmărească respondentul și ce anume trebuie el să accepte sau să nu accepte pentru apărarea corectă sau necorectă a tezei sale)[908]. Așadar, deoarece, în ce privește această artă, nu ni s-a transmis nimic de la înaintași, vom încerca noi înșine să dezvoltăm unele considerații[909].

Este necesar ca respondentul să facă față discuției, după ce a formulat o teză care este sau probabilă sau neprobabilă[910], sau nici una,
159 b nici alta, și care este probabilă sau neprobabilă, fie în chip absolut, fie în chip relativ, anume, față de o persoană dată, față de însuși respondentul sau față de un altul[911]. De altfel, este indiferent în ce sens teza

---

[907] Exercițiul (γυμνασία) și examinarea (πεῖρα) sunt două mari sarcini ale dialecticii. Ele au fost prea puțin cercetate pentru a se ajunge la regulile lor.

[908] În această lungă paranteză, Aristotel confruntă din nou sarcina demonstrației în predarea și însușirea științei, pe de o parte, și sarcina dialecticii, pe de altă parte. În cadrul dialecticii, sarcinile sunt multiple: în afară de exercițiu și de discuție în scopul competiției, o sarcină încă mai importantă pentru știința însăși este examinarea (πεῖρα) și cercetarea (σκέψις). Această sarcină a dialecticii a fost aproape cu totul neglijată. Este meritul lui Aristotel de a-și fi asumat înfăptuirea ei.

[909] A se compara acest text cu sfârșitul *Respingerilor sofistice*, unde, de asemenea, se relevă munca desfășurată de Aristotel în constituirea *Organon*-ului.

[910] Probabil = ἔνδοξον; neprobabil = ἄδοξον.

[911] Probabilul și neprobabilul pot fi ca atare, fie în chip absolut, fie în chip relativ, adică față de o persoană sau alta.

este probabilă sau neprobabilă. Căci drumul drept ce duce la răspuns, adică la admitere, sau la refuzarea a ceea ce s-a cerut, este totdeauna același în orice caz.

Așadar, dacă teza respondentului este neprobabilă, concluzia spre care se îndreaptă cel ce întreabă trebuie să fie probabilă; iar dacă teza respondentului este probabilă, concluzia întrebătorului trebuie să fie neprobabilă, căci concluzia pe care încearcă să o tragă totdeauna întrebătorul este opusă tezei formulate. Dar dacă ceea ce se susține nu este nici probabil, nici neprobabil, concluzia va fi de aceeași natură[912].

Acum, fiindcă acel care raționează cum trebuie demonstrează concluzia propusă de el cu ajutorul unor premise mai probabile și mai cunoscute decât ea[913], este evident că, dacă teza este absolut neprobabilă, respondentul nu trebuie să admită nici ceea ce este absolut neprobabil, nici ceea ce este, ce-i drept, probabil, dar mai puțin probabil decât concluzia[914]. Căci dacă teza respondentului este neprobabilă, concluzia întrebătorului va fi probabilă; în consecință, toate premisele de care se servește întrebătorul trebuie să fie probabile și mai probabile decât concluzia propusă, deoarece trebuie să conchidem mai puțin cunoscutul din mai cunoscut. Deci, dacă vreuna din întrebările puse nu este de acest tip, respondentul nu trebuie să o admită.

Dimpotrivă, dacă teza respondentului este absolut probabilă, este evident că concluzia întrebătorului va fi absolut neprobabilă[915]. Deci respondentul trebuie să admită tot ce este probabil, iar din cele care nu par adevărate trebuie să admită tot ceea ce este mai puțin neprobabil decât concluzia întrebătorului. În felul acesta, se va crede că discuția se desfășoară în condiții bune.

Tot așa va proceda respondentul dacă teza sa nu este nici probabilă, nici neprobabilă, căci și în acest caz trebuie să admitem tot ce este

---

[912] Adică va fi de natură neutrală sau cel puțin neprecisă față de probabil și neprobabil. Nu se știe încă de ce natură este.

[913] Este o convingere fundamentală a apodicticii (vezi *Analitica secundă* I, 6) că esența nu poate fi demonstrată ipotetic.

[914] Prima posibilitate: respondentul trebuie să apere o teză absolut neprobabilă. Pentru aceasta el nu admite nici ceea ce este absolut neprobabil, nici ceea ce este mai puțin probabil decât concluzia opusă tezei.

[915] A doua posibilitate: respondentul trebuie să apere o teză absolut probabilă.

probabil, iar din ceea ce este neprobabil tot ce este mai puțin neprobabil decât concluzia[916].

În acest chip, argumentele devin mai probabile.

Așadar[917], dacă teza este absolut probabilă sau absolut neprobabilă, atunci trebuie să comparăm argumentele respondentului cu ceea ce este absolut probabil. Dar, dacă teza nu este nici absolut probabilă, nici absolut neprobabilă, ci este așa numai pentru respondent, atunci, pentru a aprecia ce este probabil și ce nu este probabil, ca și pentru a admite și a refuza, respondentul trebuie să se raporteze la sine însuși.

Iar dacă respondentul apără opinia altuia, este evident că el trebuie să admită sau să refuze fiecare punct al ei, raportându-se la gândirea celuilalt. De aceea, cei care susțin opiniile altora, de exemplu, că binele și răul sunt identice, cum spune Heraclit[918], resping totuși opinia imposibilității contrariilor de a aparține, în același timp, aceluiași lucru, nu însă ca și cum ei înșiși nu ar crede că este așa, ci numai pentru că trebuie să se pronunțe așa, pe linia lui Heraclit[919]. La fel procedează toți cei care îmbrățișează reciproc tezele lor; fiecare se va strădui să gândească cum ar fi făcut acel care a formulat teza.

6

<Sarcina respondentului este determinată de natura întrebării: a) de acceptibilitatea ei>

Am văzut, așadar, ce scopuri trebuie să aibă respondentul, fie că teza sa este absolut probabilă, fie că este probabilă numai pentru un anumit întrebător.

---

[916] A treia posibilitate: respondentul trebuie să apere o teză care nu este nici probabilă, nici neprobabilă. În acest scop el va admite și propoziții probabile și propoziții neprobabile, dacă acestea din urmă sunt mai puțin neprobabile decât concluzia.

[917] Urmează o recapitulare a celor precedente, punând accentul pe deosebirea dintre probabilitate absolută și neprobabilitate absolută, în sine, și probabilitate și neprobabilitate față de altul, relativă.

[918] În D i e l s, fragm. 58, 102.

[919] Dacă, într-o discuție, ne-am instalat în punctul de vedere al altuia, fără să ne fi dat însă adeziunea intimă, trebuie să-l apărăm până la capăt.

Deoarece orice întrebare[920] trebuie să fie cu necesitate sau probabilă, sau neprobabilă, sau nici una, nici alta, deoarece orice întrebare trebuie sau să facă parte din discuție, sau să nu facă parte, atunci, dacă întrebarea este probabilă și nu face parte din discuție, respondentul trebuie să o admită și să declare că este probabilă. Dar, dacă nu este 160 a
probabilă și nu face parte din discuție, trebuie, de asemenea, să o admită, dar cu mențiunea că nu este probabilă, pentru a nu da impresia de naivitate. Dacă însă face parte din discuție și este probabilă, trebuie să spunem că întrebarea este probabilă, dar că ea stă prea aproape de teza formulată la început și, de aceea, dacă o admitem, teza este ruinată. Dacă propoziția cerută de întrebător face parte din discuție, dar este prea neprobabilă, respondentul trebuie să spună că, admițând această propoziție, concluzia căutată derivă din ea, dar trebuie să se adauge că propoziția formulată este prea naivă pentru a fi admisă.

Dacă propoziția nu este nici neprobabilă, nici probabilă, atunci, în cazul că nu face parte din discuție, trebuie să o admitem fără nici o rezervă; dar, dacă face parte din argumentare, respondentul trebuie să dea a înțelege că, o dată admisă, propoziția, adică teza de la început, este ruinată.

În acest chip, respondentul nu va fi găsit deloc vinovat de o eventuală neizbândă, dacă a prevăzut consecințele oricărei admiteri și dacă întrebătorul este capabil să tragă o concluzie, fiindcă i s-au admis toate premisele care sunt mai probabile decât concluzia. Dimpotrivă, toți acei care încearcă să scoată o concluzie din premise mai neprobabile decât concluzia este evident că raționează incorect. De aceea nu trebuie să se acorde astfel de premise acelor care le cer[921].

7

<Sarcina respondentului este determinată de natura întrebării: b) de claritatea ei>

Trebuie să întâmpinăm pe respondent cu aceeași metodă în cazurile în care propozițiile sunt confuze, adică au mai multe sensuri. Căci

[920] Urmează cercetarea întrebării sub două aspecte: a) este probabilă, neprobabilă, nici una, nici alta; b) face parte sau nu face parte din discuție.

[921] Se vede, din acest capitol, că sarcina respondentului este determinată, în primul rând, de admisibilitatea întrebării. Capitolul următor va arăta că sarcina aceluiași este determinată de claritatea întrebării.

respondentului îi este îngăduit totdeauna, dacă nu a înțeles ceva, să spună: „nu înțeleg", iar la o întrebare cu mai multe înțelesuri, el nu este constrâns să riposteze prin „da" sau „nu". Atunci este evident, mai întâi, că dacă expresia întrebuințată nu este clară, respondentul nu trebuie să ezite a spune că nu înțelege, căci adeseori apar dificultăți numai fiindcă nu s-a răspuns la o întrebare care nu a fost clar formulată.

Dar, dacă întrebarea a fost bine înțeleasă, deși are mai multe sensuri, fie că este adevărată, fie că este falsă în toți termenii ei, trebuie să o admitem sau să o respingem în chip absolut. Dar, dacă ea este parte falsă, parte adevărată, respondentul trebuie să menționeze că întrebarea are mai multe sensuri, și că într-un sens este adevărată și în alt sens este falsă. Căci, dacă această deosebire se face mai târziu, nu se știe dacă respondentul a văzut amfibolia[922] de la început.

Dar, dacă el n-a văzut de la început amfibolia și a admis propoziția într-unul din sensurile ei, trebuie să declare întrebătorului care a avut în vedere un alt sens: mi-am dat asentimentul nu acestui sens, ci celuilalt. În adevăr, din moment ce mai multe sensuri sunt cuprinse în același cuvânt sau în aceeași definiție, amfibolia este ușoară.

Dacă întrebarea este clară și simplă trebuie să răspundem prin „da" sau „nu"[923].

8

<Sarcina respondentului este determinată de natura întrebării: c) de importanța ei pentru argumentare>

Deoarece, într-un raționament, premisa este sau una din propozițiile din care rezultă nemijlocit raționamentul, sau una care este făcută pentru a ajunge la una din aceste propoziții (că o premisă este instituită în vederea altei propoziții, se constată în faptul că întrebarea a

[922] Amfibolia este ambiguitatea sau neprecizia de sens a frazei, nu a termenului (vezi *Respingerile sofistice*, cap. 4, 165 b–166 a).

[923] Ca și cel precedent, acest capitol se referă la discuții care au în vedere adevărul, fie și probabil.

fost pusă despre mai multe lucruri asemănătoare, căci universalul este obținut de cele mai multe ori prin inducție sau prin similitudine), atunci respondentul poate admite toate propozițiile particulare, dacă ele sunt adevărate și probabile, dar împotriva unei propoziții universale trebuie 160 b
să încercăm a aduce o obiecție[924]. Căci a întrerupe o argumentare fără o astfel de obiecție[925] reală sau aparentă înseamnă a face dificultăți inutile[926]. Prin urmare, dacă nu admitem o propoziție universală, pentru care s-au pronunțat multe cazuri particulare, deși nu avem nici o obiecție împotriva ei, este evident că se fac dificultăți inutile. Vom cădea cu atât mai mult în acest păcat, dacă nu vom aduce un contraargument că propoziția este falsă. Dar nici acest contraargument nu este suficient pentru a nu cădea în păcat[927]. Căci noi ne lovim de multe argumente contrare opiniilor în genere acceptate, pe care cu greu le respingem, ca, de exemplu, opinia lui Zenon că mișcarea este imposibilă și că un stadiu nu poate fi străbătut[928]. Și totuși nu urmează de aici că nu trebuie să admitem contrarul acestor argumente[929].

Așadar, dacă nu admitem propoziția întrebătorului, fără a aduce vreo obiecție sau vreun contraargument, este evident că se fac dificultăți artificiale. A face dificultăți artificiale înseamnă a da un răspuns care este împotriva regulilor arătate mai sus și care ruinează raționamentul[930].

---

[924] Urmând a cerceta în acest capitol ponderea unei întrebări într-o discuție, Aristotel face legătura dintre întrebare și inducție. Inducția este o generalizare fundată pe cazuri particulare. Respondentul va accepta ușor cazurile particulare sau asemănătoare; obiecția, rezervele se referă la propoziția universală, la generalizare.

[925] Ca și Bacon mai târziu, Aristotel admite că hotărâtoare împotriva generalizării inductive sunt „instanțele" („obiecțiile") negative, excepția.

[926] „A întrerupe argumentarea", adică a opri scoaterea unei concluzii, este o șicană, dacă nu s-au adus obiecții sau instanțe, fie și aparente, împotriva unei propoziții universale obținută inductiv.

[927] Sunt cazuri în care nu putem aduce argumente împotriva unei propoziții universale, cum este teoria lui Zenon eleatul, care neagă existența mișcării. Aristotel, care nu încetează să respingă teoria eleată a ființei una și imuabilă, s-a explicat cu ea și în *Fizica* VI, 2 și 9.

[928] Este unul din cele patru argumente ale lui Zenon împotriva mișcării.

[929] Chiar dacă nu putem respinge o opinie contrară concepției generale, nu înseamnă că trebuie să o admitem. Este poate destul să dovedim opinia contrară.

[930] Orice discuție, fără obiecții și contraargumente, este o șicană sofistică.

9

<Regulile privitoare la teza respondentului: a-şi face obiecţii sieşi şi a nu admite teze blamabile>

Înainte de a susţine o teză sau o definiţie, respondentul[931] trebuie să-şi facă sieşi, în gând, tot felul de obiecţii. Căci este evident că sarcina lui este să facă faţă argumentelor prin care întrebătorii resping propoziţia formulată de el.

De asemenea, el va evita să îmbrăţişeze o ipoteză neprobabilă. O ipoteză poate fi neprobabilă în două feluri: întâi, când din ea rezultă propoziţii absurde, ca, de exemplu, propoziţia că totul se mişcă sau că nimic nu se mişcă[932], al doilea, când exprimă propoziţii imorale, contrare conştiinţei normale, ca, de exemplu, afirmaţia că plăcerea este binele şi că este mai bine a face nedreptăţi decât a suferi nedreptăţi[933]. În adevăr, simţim repulsie faţă de cei care emit asemenea propoziţii, fiindcă ne închipuim că ei le susţin, nu de dragul discuţiei, ci fiindcă le gândesc cu convingere.

10

<Despre corectarea falselor argumente. Patru feluri de obiecţii pentru a împiedica formarea unui raţionament>

Toate raţionamentele a căror concluzie este falsă pot fi corectate dacă înlăturăm punctul care întreţine falsitatea. De altminteri, nu corectăm astfel de raţionamente dacă înlăturăm oricare din punctele lor, chiar dacă ele conţin falsităţi. Căci un raţionament poate avea mai multe erori. Să luăm, de exemplu, următoarele premise: „cel care este aşezat scrie; Socrate este aşezat". Din aceste premise urmează că „Socrate scrie". Dacă acum înlăturăm premisa „Socrate este aşezat", nu am realizat mare lucru pentru corectarea raţionamentului. Se prea poate ca propoziţia

[931] A-şi face sieşi obiecţii este un exerciţiu probabil al dialecticianului, îndeosebi al celui care răspunde şi deci are sarcina apărării.

[932] „Totul se mişcă", „totul curge" (Heraclit); „nimic nu se mişcă" (Parmenide).

[933] Propoziţie susţinută de sofistul Gorgias în dialogul platonic cu acelaşi nume.

înlăturată să fie falsă, dar, propriu-zis, nu ea făcea falsitatea concluziei. În adevăr, dacă cineva este așezat, dar nu scrie, nu se aplică defel procedeul de mai sus de a corecta raționamentul. Prin urmare, nu această propoziție[934] trebuie să fie înlăturată, ci cealaltă, anume „cel care este așezat scrie". Căci nu oricine este așezat scrie totdeauna.

Așadar, corectarea reală a raționamentului constă în înlăturarea propoziției în care se află eroarea; cunoaștem însă corectarea, dacă știm care este punctul slab al raționamentului, cum este cazul la figurile geometrice fals desenate[935]. Căci nu este de ajuns de a face o obiecție, chiar dacă propoziția înlăturată prin această obiecție este falsă, ci mai trebuie să dovedim de ce este falsă[936]. Numai în acest chip putem să ne dăm bine seama dacă obiecția a fost făcută, prevăzând sau neprevăzând consecințele ei.

Există patru feluri de a împiedica dobândirea unei concluzii: sau 161 a
înlăturând propoziția în care rezidă eroarea; sau făcând o obiecție întrebătorului, căci, prin aceasta, chiar dacă raționamentul nu este corectat, întrebătorul nu poate argumenta mai departe[937]; sau, în al treilea rând, făcând obiecții întrebărilor puse[938], căci se poate întâmpla ca concluzia voită de întrebător să nu rezulte din întrebările puse, fiindcă întrebările nu au fost puse corect, în timp ce un adaos sau altul ar fi desăvârșit raționamentul.

Așadar, când întrebătorul nu poate argumenta mai departe, obiecția se adresează celui care întreabă, dar când el poate argumenta mai departe, obiecția se adresează întrebărilor însele[939]. — Sau, în al patrulea rând, obiecția cea mai rea este acea întemeiată pe timpul rezervat

[934] Premisa minoră, care este și ea falsă, dar nu hotărâtoare pentru falsitatea raționamentului.

[935] Vezi cartea a VIII-a, cap. 1, nota 878 despre „pseudografi" și raționarea falsă în geometrie.

[936] Nu este destul de a arăta că punctul slab al raționamentului stă în premisa majoră, „cel care este așezat scrie" — falsă este în sine și premisa minoră („Socrate este așezat") — ci trebuie să arătăm de ce este falsă.

[937] Obiecția, adică citarea unui caz contrar, chiar dacă pentru moment nu dezvăluie eroarea raționamentului, oprește argumentarea și deci agravarea falsității. Obiecția este totodată și în orice caz începutul cercetării.

[938] Obiecția precedentă privea pe întrebător *(instantia ad interrogantem)*; a treia obiecție privește întrebarea însăși *(instantia ad interrogata)*.

[939] Oprirea argumentării caracterizează obiecția adresată întrebătorului. Continuarea argumentării este proprie obiecției adresate întrebărilor.

discuției, căci mulți fac obiecții a căror soluționare cere mai mult timp decât este rezervat discuției[940].

Așadar, în patru feluri sunt aduse obiecțiile, dar, din acestea patru numai primul se prezintă ca o corectare a raționamentului, celelalte trei sunt numai mijloace de a-l ține pe loc și de a-l împiedica.

11

<Despre erorile de argumentare și despre erorile întrebătorului>

Critica unei argumentări privită în ea însăși și privită în forma în care sunt prezentate întrebările nu este una și aceeași[941]. Adeseori, întrebătorul este vinovat de defectele argumentării, fiindcă el refuză să admită propozițiile care ar putea servi unei bune respingeri a tezei sale. Căci nu este de ajuns voința unuia dintre interlocutori pentru a duce la bun sfârșit sarcina lor comună[942].

Uneori, este necesar să atacăm personal pe întrebător, nu teza sa, când întrebătorul se folosește cu rea-credință de tot ceea ce este contrar respondentului, căci, prin astfel de dificultăți fără rost, discuțiile, din dialectice, devin eristice.

De altminteri, deoarece argumentele de care este vorba sunt făcute în scopul exercitării și examinării, și nu în scopul însușirii învățăturii, este evident că se ajunge nu numai la concluzii adevărate, ci și la concluzii false, și nu se conchide totdeauna din premise adevărate, ci și din premise false. Căci, adeseori, când o propoziție adevărată este formulată, suntem nevoiți, în discuție, să o distrugem și, drept urmare,

---

[940] Obiecția cea mai slabă este cronometrarea discuția, când discutarea obiecțiilor cere un timp mai îndelungat.

[941] Începutul acestui capitol sintetizează discuțiile de dinainte: obiecțiile aduse argumentării în conținutul ei se deosebesc de obiecțiile care privesc procedeele de care se servește în argumentare întrebătorul. Prima critică privește conținutul, a doua critică privește forma argumentării și persoana care argumentează.

[942] Aristotel observă just că discuția presupune buna-credință de a ajunge la o concluzie din partea celor doi interlocutori, nu numai a unuia. Discuția este o operă comună, la realizarea căreia trebuie să contribuie fiecare. Aristotel știe însă că există și o discuție eristică, în care scopul nu este adevărul, ci învingerea adversarului, chiar cu mijloace de o valoare dubioasă.

să ne folosim de premise false. Uneori și o propoziție falsă, o dată formulată, trebuie să fie ruinată prin propoziții false. Căci se poate întâmpla ca un întrebător să creadă mai degrabă neadevărul decât adevărul. Prin urmare, dacă se argumentează pe temeiul principiilor ce i se par adevărate, el va fi mai ușor convins de adevăr și ajutat să nu cadă în eroare[943].

Dar cel care vrea să schimbe corect opinia altuia trebuie să procedeze dialectic, nu eristic (după cum geometrii trebuie să raționeze în chip geometric), fie că concluzia este adevărată, fie falsă[944]. — Care sunt silogismele dialectice, am arătat mai înainte[945].

Maxima că un rău tovarăș este acel care împiedică opera comună este evident valabilă și în discuție. Căci și în discuție există o sarcină comună, cu excepțarea celor care discută numai pentru a-și încerca puterile[946]. În adevăr, în acest caz, interlocutorii nu urmăresc același scop, fiindcă numai unul singur este învingător. De altfel, este indiferent 161 b
dacă cel care împiedică opera comună este respondentul sau întrebătorul. Cine întreabă eristic este un dialectician tot așa de rău ca și acel care, răspunzând, nu admite ceea ce îi pare adevărat sau nu vrea să înțeleagă ceea ce vrea să releve întrebătorul[947]. Din cele spuse reiese clar că nu

---

[943] Acest pasaj ne arată cât de ușor pot fi amestecate cele două feluri de discuție, de dialectică: discuția în vederea găsirii în comun a adevărului și discuția care urmărește doborârea adversarului chiar prin folosirea falsului. În discuțiile de exercițiu dialectic și de examinare a convingerilor, a adevărului, este permis să recurgem la toate mijloacele și la sforțări extreme. Uneori, adevărul țâșnește din dezbateri care duc la extrem străduința de a valorifica propria convingere.

[944] Aristotel, chiar când recurge la procedee eristice, de disputare de dragul disputării cu final fericit, nu uită că disputa adevărată este dialectică și urmărește să „schimbe corect opinia altuia".

[945] De la începutul *Topicii* (I, 1) s-a relevat că silogismul dialectic nu se deosebește, în ce privește corectitudinea formală, de silogismul demonstrativ. Chiar când ne servim de premise false, ele sunt considerate de interlocutor ca fiind mai probabile decât ceea ce noi considerăm ca adevărat.

[946] Aristotel stăruie asupra maximei care trebuie să călăuzească pe dialectician: grija pentru opera comună a cercetării, a căutării adevărului. În discuția autentică nu există învingător și învins, dacă rezultatul discuției este triumful adevărului. Discuția are un scop comun care nu este victoria personală — întrucât victorios nu poate fi decât unul singur —, ci căutarea și găsirea adevărului, care este spre folosul amândurora.

[947] Este o regulă a discuției, acceptată tacit sau explicit, că nu trebuie să contestăm propozițiile probabile împotriva cărora nu s-a adus nici o obiecție.

trebuie să criticăm în același fel și argumentul în el însuși și pe întrebător. Căci se prea poate ca argumentul să fie rău și totuși ca întrebătorul să poarte discuția împotriva respondentului cât mai bine posibil. Căci împotriva chițibușurilor nu este poate îngăduit să facem de îndată raționamentele, așa cum am dori, ci așa cum se poate.

Deoarece rămâne nehotărât când anume oamenii adoptă contrarii și când mențin ceea ce au stabilit la început (căci, adeseori, când își vorbesc lor înșiși, oamenii adoptă puncte de vedere contrare și admit lucruri, după ce le respinseseră înainte; de aceea, adeseori, când sunt întrebați, ei[948] admit și contrarii și ceea ce a fost stabilit la început); din această cauză argumentarea trebuie să dea greș. Urmează deci că vina o are respondentul, fiindcă nu admite unele lucruri și admite altele de cutare sau cutare fel. — Este așadar evident că nu trebuie să criticăm la fel pe întrebători și argumentele lor[949].

Argumentul, privit în el însuși, poate fi supus la cinci feluri de critică[950]. În primul rând, argumentul este criticabil[951] dacă, din întrebările puse, nu se scoate nici concluzia în chestiune, nici vreo altă concluzie, fiindcă premisele concluziei sunt false sau neprobabile, fie toate, fie cele mai multe, și dacă concluzia nu poate fi obținută corect prin eliminări, nici prin adaosuri, nici prin amândouă[952]. În al doilea rând, argumentul este criticabil, dacă raționamentul pe care l-am obținut din astfel de premise și pe calea arătată mai sus nu este folosit împotriva

---

[948] Se întâmplă ca cei care se întreabă ei înșiși sau care pun întrebări să nu fie conștienți că susțin vederi contrarii, care fac ca argumentarea să nu dea rezultate.

[949] Cel ce întreabă este diriguitorul discuției și cel care atacă. Dar nu numai asupra lui cade răspunderea unei discuții fără rezultat satisfăcător. Cel care răspunde are partea sa de vină.

[950] Aristotel începe să cerceteze erorile inerente argumentului însuși, deși nici persoana întrebătorului nu rămâne cu totul străină de viciul argumentării. Critică = ἐπιτίμησις.

[951] Prima critică se referă la raportul dintre „concluzie" (συμπέρασμα) și „problemă". Concluzia este propoziția pe care o opune cel ce întreabă „problemei" sau „tezei" formulate de cel care răspunde. Dovedirea concluziei respinge teza.

[952] Prima critică cuprinde trei aspecte: a) din întrebările puse nu se pot scoate premise care să ducă la concluzia în discuție; b) nici care să ducă la vreo altă concluzie; c) din premise lipsește ceva sau este ceva în plus; chiar dacă se adaugă sau se elimină elementele întregitoare, nu se ajunge la concluzie. Deci premisele date în întrebări sunt false și neprobabile, fie toate, fie cele mai multe.

tezei[953]. În al treilea rând, argumentul este criticabil când obținem silogismul, adăugând unele date, dar aceste date sunt mai slabe decât întrebările puse și mai puțin probabile decât concluzia[954]. O altă critică se impune când obținem silogismul, eliminând unele părți. Căci, uneori, luăm mai multe premise decât este nevoie și de aceea nu datorită lor s-a constituit silogismul[955]. În sfârșit, argumentul este criticabil când conchidem din premise care sunt mai neprobabile și mai puțin de crezut decât concluzia, sau când conchidem din premise care sunt adevărate, dar sunt mai greu de demonstrat decât însăși problema[956].

De altminteri, nu trebuie să pretindem ca, în toate problemele, silogismele să fie deopotrivă de probabile și de convingătoare, deoarece este în ordinea naturii ca unele probleme, pe care căutăm să le rezolvăm, să fie mai ușoare, iar altele — mai grele. De aceea am discutat satisfăcător dacă am luat ca punct de plecare premisele cele mai probabile cu putință pentru subiectul dat. Este clar deci că argumentul însuși este expus unei critici diferite, după cum îl privim în raport cu problema sau în el însuși[957]. Căci argumentul privit în sine poate să fie criticat și, dimpotrivă, privit în raport cu problema, să fie lăudat, ca și, invers, să 162 a
fie lăudat privit în sine, și să fie criticat privit în raport cu problema, anume, atunci când concluzia poate fi derivată ușor din mai multe premise, și probabile și adevărate.

Uneori, chiar o argumentare concludentă[958] este mai rea decât una neconcludentă, atunci când prima își scoate concluzia din premise absurde, în timp ce problema nu este absurdă[959], iar cealaltă are nevoie,

---

[953] A doua critică relevă greșeala că din premisele date se ajunge la o concluzie, dar nu la acea care respinge teza. Între concluzie și teză nu există nici o legătură.

[954] A treia critică privește valoarea adaosurilor făcute silogismului pentru a ajunge la concluzie; dacă adaosurile sunt mai slabe, adică mai neprobabile decât concluzia obținută și decât întrebările puse.

[955] A patra critică se referă la eliminarea din argumentare a unor părți care nu contribuie la constituirea silogismului.

[956] A cincea critică și cea din urmă precizează că concluzia trebuie să fie mai ușor de dovedit decât teza pe care vrea să o respingă.

[957] Este o deosebire între a critica argumentarea în sine și a critica argumentarea făcută în condițiile concrete impuse de problemă.

[958] „Argumentarea concludentă" (λόγος συμπερασμένος) este aceea care duce la concluzia dorită, adică la probabilitate.

[959] „Argumentarea concludentă", în cazul de față, este aceea care scoate o concluzie probabilă din premise neprobabile, absurde.

în afară de premisele proprii, de unele adaosuri care sunt probabile și adevărate, fără ca acestea să fie centrul de greutate al argumentării. — Acei însă care conchid adevărul din premise false, la drept vorbind, nu pot fi criticați, fiindcă falsul se conchide totdeauna din premise false, în timp ce adevărul poate fi conchis, uneori, din premise false, cum se constată din *Analitică*[960].

Dacă o argumentare dată demonstrează un lucru și dacă mai există un alt lucru care nu are nici o legătură cu concluzia, argumentarea nu este valabilă și pentru celălalt lucru, și dacă pare că este, ea nu este o demonstrație, ci un sofism. „Filozofema" este un raționament demonstrativ, „epicherema" este un raționament dialectic, „sofismul" este un raționament eristic, iar „aporema" — un raționament dialectic prin contradicție[961].

Dacă se demonstrează ceva din premise care sunt amândouă probabile, dar nu deopotrivă de probabile, nimic nu se împotrivește ca concluzia[962] demonstrată să fie mai probabilă decât fiecare din cele două premise. Dar, dacă una din premise este probabilă, iar cealaltă nici probabilă, nici neprobabilă, sau dacă una este probabilă, iar cealaltă — neprobabilă, atunci, în cazul că premisele sunt la fel, concluzia va fi și ea la fel de probabilă și de neprobabilă; dar dacă una are preponderență asupra celeilalte, concluzia va urma premisa cea mai puternică.

O altă eroare care se întâlnește la raționamente este aceea care constă în dovedirea printr-un lanț prea lung de termeni, când s-ar putea să se recurgă la mai puțini termeni, adică limitându-se la acei cuprinși în argumentare. Așa, de exemplu, dacă vrem să dovedim că o opinie este mai mult opinie[963] decât alta, postulăm următoarele: „orice Lucru în

---

[960] *Analitica primă* II, 2–4.

[961] Terminologia tipic elină care diferențiază aspecte ale dialecticii. „Filozofema" (φιλοσόφημα) se referă tot la dialectică, dacă ea reprezintă o propoziție adevărată obținută în discuție pe cale demonstrativă. „Epicherema" (ἐπιχείρημα), care etimologic înseamnă „atac", se referă la respingerea de către întrebător a tezei respondentului, și ca atare este ceva tipic dialectic. „Sofismul" (σόφισμα) este o viciere a dialecticii și în genere a silogisticii. În sfârșit, „aporema" (ἀπόρημα) reprezintă latura cea mai originală a dialecticii. Ea reprezintă posibilitatea ca, în discuție, să se ajungă la propoziții contradictorii care produc o „dificultate", o „șovăială", o „îndoială" în luarea de atitudine. Dialectica este eminent aporematică, fiindcă este o discuție pro și contra (vezi I, 11, alineatul 2).

[962] Concluzia privită în sine, independent de derivarea ei.

[963] Adică mai convingătoare, mai de crezut. Argumentarea este de o subtilitate obișnuită la greci și de aceea este obscură. Totuși ea este în spiritul gândirii Stagiritului. În

sine este mai mult acest lucru decât altul". „Există un Lucru în sine al opiniei", așadar, ca concluzie, „Lucrul în sine al opiniei este mai mult lucrul în sine al opiniei decât lucrul de opinie particulară". Mai departe, „dacă termenul relativ admite un mai mult, atunci și corelativul său admite un mai mult", apoi „există o Opinie în sine adevărată care va fi mai exact opinie decât opiniile particulare". Dar înainte s-a postulat: „există o Opinie în sine adevărată" și „orice Lucru în sine este mai mult acest lucru decât altul". Se conchide că „Opinia în sine va fi mai exact opinie". În ce constă defectul acestui raționament? El constă în faptul că în această argumentare temeiul ei rămâne în umbră.

12

<Când argumentarea este clară și când este falsă>

O argumentare este clară, într-un prim caz, care este și cel mai obișnuit, când se desfășoară în așa fel încât ea nu mai are nevoie de alte întrebări; într-un al doilea caz, care, de asemenea este foarte obișnuit. când premisele sunt de așa natură încât concluzia rezultă cu necesitate 162 b
din ele și când premisele însele sunt obținute pe calea raționamentului[964]; într-un ultim caz, când argumentarea omite unele componente care sunt extrem de probabile[965].

O argumentare este considerată falsă în patru cazuri. Într-un prim caz, când ea pare că este concludentă, fără a fi în realitate, argumentare care se cheamă raționament eristic[966]. Într-un al doilea caz, când ea este

---

timp ce în *Categorii* susținuse undeva că un lucru individual nu este mai substanță decât altul, în acest sfârșit de capitol Aristotel ține să demonstreze că o opinie poate fi mai opinie decât alta, fiindcă există o opinie absolută, „o opinie în sine" (αὐτοδόξα), cum există „un adevăr în sine" (αὐτοαληθής) și, în genere, un „lucru în sine" (ἀυτοέκαστον). În teoria platonică a Ideilor, Ideea, care este „lucru în sine", are mai multă realitate decât lucrurile particulare care participă la Idee. Tot așa, Opinia în sine este mai reală decât opiniile particulare.

[964] Adică premisele sunt concluzii într-un polisilogism.

[965] Premisele cele mai probabile pot fi omise, și atunci silogismul este o entimemă, un silogism prescurtat, în sensul logicii formale moderne. Pentru Aristotel, cum vom mai vedea, entimema este un raționament pe bază de „semne" și „verosimil".

[966] Raționamentul eristic este acel care se fundează nu pe premise probabile, ca în raționamentul dialectic, ci pe premise care sunt numai *aparent* probabile, fie amândouă, fie una singură (vezi aici cartea I, 1, 100 b).

concludentă, dar nu în chestia propusă, ceea ce se întâmplă mai ales în reducerile la absurd[967]. Într-un al treilea caz, când ea este concludentă în chestia propusă, dar nu după metoda corespunzătoare obiectului[968]. Așa se întâmplă când argumentarea nemedicală pare a fi medicală; sau argumentarea pare a fi geometrică, dar nu este; sau argumentarea pare a fi dialectică, dar nu este, indiferent dacă rezultatul este adevărat sau fals. — În sfârșit, într-un al patrulea caz, când ea este concludentă datorită unor premise false. Concluzia unui astfel de raționament poate fi uneori adevărată, uneori falsă. Căci falsul poate fi conchis totdeauna din premise false, în timp ce adevărul poate fi conchis și din premise false, cum am arătat mai înainte[969].

Falsitatea argumentării rezultă mai mult dintr-o greșeală a celui ce argumentează decât din argumentarea însăși, dar nu totdeauna din greșeala celui ce argumentează, ci numai atunci când el nu observă greșeala. Căci noi îngăduim, adeseori, o argumentare falsă mai degrabă decât multe adevărate, dacă ea respinge o propoziție adevărată cu ajutorul unor premise cât mai probabile cu putință[970]. În adevăr, o astfel de argumentare constituie o dovadă că altceva este adevărat. Căci atunci una dintre premise trebuie să fie cu necesitate falsă și argumentația va servi să dovedească aceasta. Dacă conchidem ceva adevărat din premise false sau prea slabe, argumentarea va fi mai rea decât alte argumentări care conchid ceva fals, deși și argumentarea ce conchide fals poate fi de același fel[971].

---

[967] Raționamentul prin reducere la absurd este fals când nu rezultă din contradictoria concluziei ce vrem să dovedim.

[968] Pentru Aristotel, este o regulă fundamentală a științelor că orice demonstrație se face în cadrul aceluiași gen, adică premisele unei demonstrații aritmetice trebuie să fie tot aritmetice, nu de alt gen, de exemplu geometrice sau fizice. Aceasta rămâne valabil, indiferent dacă rezultatul este adevărat sau fals.

[969] În cap. 11, 162 a și în *Analitica primă* II, 2–4.

[970] Cum se întâmplă în raționamentul prin reducere la absurd, când raționamentul fals este conștient.

[971] Argumentarea acestui pasaj este obscură. Ea se referă la demonstrația prin reducere la absurd. În silogismul prin reducere la absurd, noi admitem o propoziție absurdă mai degrabă decât propoziții adevărate, fiindcă propoziția absurdă dovedește adevărul contradictoriei. O concluzie a cărei absurditate este evidentă, deși este falsă, este preferabilă unei concluzii adevărate din premise false sau din premise prea slabe. Falsitatea unei premise postulează adevărul opusei contradictorii. Așadar, când unul din cele patru cazuri de argumentare falsă, adică una din argumentările care sunt material false, dar

Vedem deci că, la o argumentare luată în sine, cea dintâi chestiune de cercetat este dacă ea este concludentă, a doua, dacă concluzia este adevărată sau falsă, a treia, din ce fel de premise conchide ea. Căci, dacă conchidem din premise false dar probabile, argumentarea este dialectică[972], iar din premise adevărate, dar neprobabile, argumentarea este defectuoasă. Dacă însă premisele sunt totdată false și prea slabe, este evident că argumentarea este defectuoasă, fie în chip absolut, fie în raport cu obiectul propus.

13

<Cele cinci specii de *petitio principii* și de *petitio de contrari*>

Cum face întrebătorul o *petitio principii* și o *petitio de contrari*[973], a fost explicat, din punctul de vedere al adevărului, în *Analitica*[974]. Acum trebuie să vedem cum facem aceste petiții din punctul de vedere al probabilului[975].

În ce privește *petitio principii*, ea se face, se pare, în cinci feluri.

Cea dintâi și cea mai evidentă are loc când postulăm tocmai ceea ce este de dovedit. Această eroare nu rămâne ascunsă cu ușurință atenției noaste, când spunem pe nume lucrului; ea se ascunde cu ușurință la 163 a
sinonime și oriunde numele și definiția exprimă același lucru[976].

Al doilea fel are loc când postulăm în sens universal ceea ce are nevoie să fie dovedit în sens particular; de exemplu, dacă trebuind să dovedim că știința contrariilor este una și aceeași, postulăm că știința

---

formal juste, ruinează un adevăr, se constată atunci falsitatea uneia din premisele ei. Căci nimic fals nu rezultă din premise adevărate, dacă raționamentul este formal corect. Propoziția din urmă, „deși și argumentarea ce conchide fals poate fi de același fel", are sensul că și ea conchide din premise false și de aceea argumentarea nu este valabilă.

[972] În text: „logic" (λογικός) în sensul restrâns de dialectic, de probabil.

[973] „Petitio principii" este postularea ca principiu a ceea ce este concluzie, adică postulăm concluzia ca și cum ea s-ar putea dovedi pe sine însăși *(idem per idem*, cerc vicios). „Petitio de contrari" este postularea contrarului în premise, nu în concluzie.

[974] În *Analitica primă* II, 16.

[975] Dialectica rămâne în domeniul probabilității.

[976] Vezi *Categoriile* 1. Sinonimia este întrebuințarea unui cuvânt în locul altuia cu același sens, precum și întrebuințarea definiției în locul cuvântului (numelui).

opușilor este una și aceeași. În chipul acesta, ceea ce trebuie să fie dovedit pentru un anumit caz este postulat pentru multe alte cazuri.

Al treilea fel are loc când luăm în sens particular ceea ce era de demonstrat în sens universal; de exemplu, dacă, trebuind să dovedim că știința tuturor contrariilor este una și aceeași, postulăm că știința unora din contrarii este una și aceeași. De data aceasta, se pare că ceea ce trebuia dovedit pentru toate cazurile este postulat separat pentru unele cazuri.

Săvârșim aceeași eroare dacă postulăm problema divizată; de exemplu, dacă trebuind să dovedim că medicina se ocupă de sănătate și de boală, postulăm separat fiecare[977] dintre aceste două lucruri. — În sfârșit, are loc *petitio principii* dacă, din două lucruri care se presupun necesare unul pe altul, postulăm pe unul; de exemplu, trebuind să dovedim că diagonala este incomensurabilă cu latura pătratului, postulăm că latura este incomensurabilă cu diagonala.

În tot atâtea feluri are loc *petitio de contrari*[978]. În primul rând, dacă postulăm afirmațiile și negațiile opuse. În al doilea rând, când admitem, de exemplu, că unul și același lucru este bun și rău. În al treilea rând, când admitem întâi universalul și apoi postulăm contradictoria referitoare la particular ; de exemplu, când admitem, întâi, că există una și aceeași știință a contrariilor și apoi postulăm științe separate pentru sănătate și boală. În al patrulea rând, când admitem întâi această propoziție și apoi am vrea să postulăm universal antiteza. În sfârșit, se săvârșește *petitio de contrari* și când postulăm contrara concluzie care rezultă necesar din premisele admise, și aceasta va avea loc, chiar dacă, fără a lua opușii înșiși, postulăm două propoziții care sunt de așa natură încât va rezulta o contradictorie care este opusă primei concluzii.

Petitio de contrari se deosebește de *petitio principii* prin faptul că, la cel din urmă, greșeala se referă la concluzie (căci pe aceasta o avem în vedere, când vorbim de *petitio principii*), în timp ce *petitio de contrari* se referă la premise, în măsura în care ele se află una față de alta într-un anumit raport.

---

[977] Știința se ocupă de contrari, deci recurge la metoda dialectică, nu-i separă metafizic.

[978] Postularea contrariilor se referă la premise, adică presupune acceptarea contrariilor în premise. Această postulare nu este concludentă.

14

<Cum devine cineva un dialectician exercitat şi abil>

Pentru a dobândi exerciţiu şi abilitate în astfel de argumentări, trebuie mai întâi să ne deprindem să convertim argumentele[979]. În acest chip, vom fi mai bine echipaţi să discutăm problema propusă, iar din puţine raţionamente vom câştiga abilitatea de a obţine multe alte argumente. Căci a converti un argument înseamnă a lua opusa concluziei obţinute dimpreună cu premisele restante şi a dărâma una din premisele acceptate. În adevăr, dacă concluzia este falsă, urmează necesar că una din premise este suprimată, deoarece concluzia urmează necesar dacă admitem că toate premisele sunt date[980].

După aceea, la orice teză, trebuie să căutăm argumentele pentru 163 b
sau contra, şi, dacă le-am găsit, să încercăm îndată respingerea lor. În acest chip, ne vom exercita cât mai bine pentru a pune întrebări şi a da răspunsuri, iar dacă nu dispunem de un interlocutor, trebuie să ne exercităm singuri. De asemenea, trebuie să punem laolaltă argumente dialectice paralele, pentru a alege pe acele prin care vom contrazice aceeaşi teză. Căci, dacă dispunem de argumente pentru şi contra, este un mare avantaj pentru stabilirea unui lucru şi un mare ajutor pentru respingerea interlocutorului. În acest chip, suntem puşi în gardă împotriva admiterii de propoziţii contrare celei pe care vrem să o asigurăm[981].

De altminteri, nu este un instrument neînsemnat, pentru cunoaştere şi pentru prudenţă, în sens filozofic, de a putea îmbrăţişa şi de a fi îmbrăţişat consecinţele a două ipoteze contrarii, căci atunci nu mai rămâne de făcut nimic altceva decât de a alege pe una sau pe alta[982]. Pentru o asemenea treabă este necesară o bună dispoziţie naturală, iar această dispoziţie naturală este tocmai aceea care ne face în stare să

---

[979] Conversiunea argumentelor este conversiunea silogismelor (raţionamentelor), conversiune diferită de conversiunea judecăţilor. Conversiunea raţionamentului constă în a face o premisă din opusa concluziei obţinute şi a respinge una din premisele vechi cu ajutorul concluziei opuse şi al celeilalte premise (vezi *Analitica primă* II, 8–10).

[980] Vezi această regulă în *Analitica primă* II, 2, 53 a.

[981] Aristotel arată care sunt avantajele pentru cel care răspunde şi cel care întreabă de a se exercita în discutarea tezelor contrare.

[982] Exerciţiul de a îmbrăţişa teza şi antiteza cu consecinţele lor este de mare utilitate şi în filozofie.

alegem adevărul și să evităm falsul. Tocmai aceasta este arta oamenilor bine înzestrați[983]. Căci acei care simt o justă atracție și o justă repulsie față de ceea ce li se propune știu bine să aleagă tot ceea ce este mai bun[984].

Trebuie să stăpânim bine argumentele pentru problemele cele mai adeseori supuse discuției, îndeosebi pentru principiile cele mai înalte[985]. Căci pe acestea respondenții, adeseori, le desconsideră[986]. În afară de aceasta, trebuie să dispunem de definiții și să le avem pregătite pe acele care se referă la noțiunile cele mai probabile și cele dintâi, căci din ele rezultă silogismele.

Trebuie să ne dăm silința de a stăpâni acele locuri comune sub care cad mai frecvent discuțiile. Căci, întocmai cum în geometrie este avantajos de a fi stăpân pe elemente, iar în aritmetică de a fi familiarizat cu multiplicarea primelor zece numere (ceea ce ne face capabili de multiplicarea altor numere)[987], tot așa, în discuții, nu este mai puțin avantajos de a stăpâni principiile și de a ști pe de rost premisele[988]. În adevăr, întocmai cum la cel ce posedă mnemotehnica este de ajuns să trezească în memorie locurile comune mnemotehnice pentru ca să-și amintească de îndată de lucrurile însele[989], tot așa aceste dispoziții vor face pe oricine abil în discuții, fiindcă are în minte principiile și premisele în număr limitat. Este mai bine să memorizăm o premisă comună[990] decât un argument, căci nu este greu să dispunem de un stoc de principii și ipoteze[991].

---

[983] „Dispoziția naturală" de care vorbește aici Aristotel nu este o dispoziție universală, prezentă în orice om, ceea ce ar reabilita teoria platonică a ideilor înnăscute, ci o dispoziție variabilă de la individ la individ, o capacitate de a deosebi adevărul și eroarea în orice chestiune, o putere de pătrundere în adevărul lucrurilor.

[984] Dialectica este o dispoziție totodată naturală și morală. Ea este o practică dezvoltată prin exercitarea dispozițiilor individuale.

[985] Principiile cele mai înalte nu în natura lucrurilor, ci în ordinea discuțiilor.

[986] Le desconsideră, fiindcă par ușor de înțeles, deși ele sunt cele mai discutabile și discutate.

[987] Primele zece numere sunt numerele fundamentale cu care formăm celelalte numere. Ele constituie ceea ce s-a numit tabla lui Pitagora.

[988] Este mai avantajos să rememorăm premise (propoziții) decât noțiuni. Propozițiile se referă la cele mai însemnate rezultate ale științelor.

[989] De lucrurile care sunt cuprinse în locul comun mnemotehnic.

[990] Premisa comună este premisa generală care îmbrățișează multe lucruri. Cu cât o propoziție este mai generală, cu atât mai largă este valabilitatea ei.

[991] Principiile și ipotezele sunt acceptate fără demonstrație, fiindcă pe ele se sprijină demonstrația.

Mai departe, trebuie să ne exercităm în a transforma un argument în cât mai multe, pe cât posibil în ascuns. Vom izbuti aceasta dacă vom sta cât mai departe de domeniul lucrurilor care sunt în discuție[992]. Propozițiile cu totul universale satisfac mai bine această cerință; de exemplu, propoziția că nu există o singură știință despre mai multe 164 a
lucruri; căci propoziția se aplică la relativi, la contrari și la termenii înrudiți[993]. De asemenea, când recapitulăm discuțiile, trebuie să le dăm o formulare universală, chiar dacă respondentul a argumentat în sens particular. Căci și în acest chip putem face dintr-un singur argument mai multe. Tot așa se procedează în retorică prin entimeme[994]. Dimpotrivă, în propria argumentare, trebuie să ne ferim cât mai mult de a formula universal[995].

De asemenea, trebuie să luăm seama totdeauna dacă argumentele au fost scoase din premise universale[996]. Căci toate raționamentele particulare sunt și ele dovedite universal; cu alte cuvinte, într-o dovadă particulară se cuprinde totdeauna dovada universală, fiindcă nu se poate raționa fără termeni universali[997].

Trebuie să ne folosim de exercitarea noastră în procedeul inductiv împotriva unui începător, iar de exercitarea noastră în silogisme — împotriva unui adversar mai expert. Trebuie, de asemenea, să încercăm să ni se acorde premise de către cei care se pricep la silogisme, și comparații[998] de către cei care procedează inductiv, căci în aceste două procedee s-au exercitat și unii și alții. În genere, din aceste exerciții dialectice trebuie să știm să scoatem sau un silogism despre un subiect

---

[992] Stăm departe de domeniul dat prin ocuparea unei poziții generale.

[993] Propoziția generală poate fi divizată după termenii diferiți la care ea se aplică. Dar să nu uităm că pentru Aristotel contrarii nu dau mai multe științe, ci sunt obiectul unei singure științe. Deci există o singură știință pentru mai multe lucruri. Propoziția aristotelică, că nu există o singură știință despre mai multe lucruri, nu este totdeauna adevărată.

[994] Cum s-a spus mai sus, *entimema* aristotelică nu este întru totul entimema logicii noastre formale, nu este un raționament prescurtat, ci un raționament pe bază de „semne" (σημεῖα) și de caractere „verosimile" (εἰκότα). (Vezi *Analitica primă* II, 27, 70 a)

[995] În propria argumentare să ne ferim de a da propozițiilor o generalitate mai mare decât este nevoie.

[996] Universal = comun (κοινοί).

[997] Vezi *Analitica primă* I, 24, 41 b. Silogismele în figura a treia au totdeauna concluzii particulare, deși premisele sunt universale.

[998] În text, παραβολή (comparație, apropiere), adunare de fapte asemănătoare.

oarecare, sau o respingere, sau o stabilire, sau o obiecție, sau o apreciere dacă o întrebare a fost formulată just sau nejust, fie la noi înșine, fie la
164 b alții, și în ce măsură s-a întâmplat într-un fel sau altul. Căci în toate acestea stă capacitatea pentru dobândirea căreia ne exercităm, mai ales capacitatea[999] de a formula premise și de a face obiecții[1000]. Pe scurt, dialectician este acel care știe să formuleze premise și să facă obiecții[1001]. A formula o propoziție înseamnă a face un singur lucru din mai multe lucruri (căci ceea ce duce la o concluzie trebuie să se prezinte ca un tot), în timp ce a face o obiecție înseamnă a face dintr-un singur lucru mai multe. Căci, în cazul din urmă, divizăm sau distrugem, parte admițând, parte respingând propozițiile date.

Nu trebuie să discutăm cu oricine și nici să ne exercităm în dialectică cu primul venit[1002]. Căci sunt oameni care fac totdeauna să devieze raționamentul. În adevăr, împotriva unui interlocutor care recurge la toate mijloacele pentru a scăpa printre degete, este îndreptățită încercarea de a-l face prin orice mijloace să ajungă la o concluzie. Dar acest procedeu nu face cinste cuiva. De aceea nu trebuie să ne angajăm în discuții, în chip ușuratic, cu oricine, căci atunci cu necesitate vom ajunge la o ponerologie[1003]. Acei care vor să se exercite în chipul acesta sunt nevoiți până la urmă să argumenteze combativ[1004].

În sfârșit, trebuie să avem gata argumente și pentru acele probleme la care, având mijloace reduse, ne putem servi de acestea în cât mai multe împrejurări. De acest gen sunt argumentele universale și acele la care este destul de greu să ajungem, pornind de la experiențele de fiecare zi[1005].

---

[999] În text, δύναμις.

[1000] Obiecția (ἔνστασις) respinge printr-un exemplu o propoziție generală.

[1001] Definiția dialecticianului sau a celui expert în discuții: a) a formula propoziții generale; b) a face obiecții. Cele două procedee sunt antagoniste: primul universalizează, al doilea particularizează.

[1002] Totuși Socrate era dispus să discute cu oricine, fiindcă știa să pună pe fiecare la locul lui.

[1003] Ponerologie (πονηρός = rău, λόγος = raționament), raționament de proastă calitate.

[1004] În text, ἀγωνιστικῶς.

[1005] Sunt argumente, din fericire puține la număr, care nu sunt scoase din experiența obișnuită, ci din lucruri „obscure și oculte". Cum vedem, Aristotel nu încheie cu un rezumat general al *Topicii*, ci cu un precept cu totul particular, el însuși destul de obscur.

RESPINGERILE SOFISTICE

NOTIȚĂ INTRODUCTIVĂ LA *RESPINGERILE SOFISTICE*

Micul op al lui Aristotel denumit Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων sau Σοφιστικοί ἔλεγχοι, care a luat titlul de *Respingerile sofistice* în traducerea de față, întregește colecția lucrărilor de logică ce ne-au rămas de la marele Stagirit și își are locul în ceea ce a primit denumirea de *Organon* aristotelic[1]. Cei mai mulți dintre comentatorii moderni apreciază, alăturându-se părerii lui Waitz, menționată de Bonitz[2], că *Respingerile* n-ar trebui separate de *Topica*, față de care se arată ca un complement, ca un apendice, spre a ne prezenta oarecum cartea a 9-a a *Topicii*.

Acest punct de vedere își găsește confirmarea în faptul că ultimul capitol din *Respingeri* înfățișează concluzii generale care privesc *Topica* în întreg cuprinsul ei. Nu putem considera altfel enunțul următor care figurează în acel capitol 34: „ne mai rămâne să reamintim planul nostru de la început și să încheiem discuția noastră prin câteva cuvinte asupra tratării noastre"[3]. Și Aristotel ne explică prin fraza următoare că acest plan se referă la raționamentele pornind de la premisele cele mai

---

[1] Despre *Organon* în ansamblu a se consulta *Introducerea în logica lui Aristotel* a lui M. Florian, în *Organon* I.

[2] cf. Theod. Waitz, *Aristotelis Organon graece..., commentario instr.*, Leipzig, 1844–1846, vol. II, p. 528; Hermann Bonitz, *Index Aristotelicus*, în ediția din Berlin, 102 a, 49.

[3] 183 a.

probabile, ceea ce ne reîntoarce la propoziția din capul *Topicii*[4]; aluzia situează deci *Respingerile* în continuarea *Topicii*, ca și cum ambele ar forma corpul unui singur tratat care își expune fundamentele la capitolul 1, cartea I din *Topica* și concluziile finale la capitolul 34 din *Respingeri*[5].

Totuși, ediția de față a respectat tradiția continuată până azi, tipărind *Topica* și *Respingerile* sub forma a două scrieri separate. Și nu s-a făcut rău. Căci în *Respingerile sofistice*, ca și în *Topica*, preocupările de bază aparțin unei aceleiași familii de probleme, fără însă ca acestea să se afle cu adevărat în prelungire. Să ne explicăm asupra acestui punct.

Grecia antică a acordat *dialogului* o atenție pe care suntem departe de a o mai întâlni în lumea modernă.

Dacă într-o parte din *Organon* — cum este *Analitica primă*, tratatul despre *Categorii* etc. —, Stagiritul studiază raționamentul în sine, în funcția și structura sa proprie, vedem cum în alte scrieri din aceeași colecție, și anume tocmai în *Topica* și în *Respingerile sofistice*, analiza raționamentului ca element al *dialogului* este ceea ce apare pe primul plan. În aceste două scrieri, Aristotel ne înfățișează doi interlocutori, doi protagoniști oponenți, dintre care unul încearcă prin întrebări chibzuite și argumentări să-l convingă pe celălalt de ceva ce acesta ignoră și refuză să accepte de la prima vedere ca adevărat. Aceste caracteristici apar atât în *Respingeri*, cât și în *Topica* și este ceea ce face ca, prin preocuparea lor generală, ambele lucrări să se prezinte în mod vizibil ca îndeaproape înrudite.

Dar nu-i mai puțin vizibil că o veritabilă schimbare de decor intervine când trecem de la *Topica* la *Respingeri*, și că din acest punct de perspectivă cele două scrieri nu se mai află într-un intim contact. De unde în *Topica*, întrebătorul e prin ipoteză în posesia adevărului și caută să-l împărtășească respondentului care-i rezistă, dar sfârșește prin a fi îngenuncheat, în *Respingeri* întrebătorul e, tot prin ipoteză, un mânuitor de paralogisme, un sofist, un eristic[6] care-și propune să propovăduiască minciuna și să-l înșele pe respondent prin cuvinte meșteșugite. În prima

[4] Cf, Topica, cartea I, cap. 1, init.

[5] Toate acestea sînt coroborate și prin faptul că la sfîrșitul *Topicii* lipsește o încheiere, iar că *Respingerile* pornesc ca și cum autorul ar vorbi în continuare.

[6] Există vreo deosebire între eristici și sofiști? Aristotel, după cum se vede din textul *Respingerilor*, o face mereu fără a ne lăsa să descoperim un element simplu de deosebire. În genere, *eristicii* sunt adepții școlii din Megara, care pune accentul pe arta disputei

ipoteză, aceea în care adevărul și buna-credință se află de partea întrebătorului, Aristotel se află de partea acestuia și îl îndrumă, arătându-i care sunt mijloacele cele mai eficiente pentru a-l aduce pe respondent la adevăr[7]. În cazul al doilea, autorul tratatului se simte apropiat de respondent, a cărui sarcină este de a apăra adevărul împotriva susținerilor false și mincinoase și îl ajută să reducă la tăcere pe întrebător[8].

În această ordine de idei, *Respingerile* se leagă mai degrabă de *Analitica primă*, cartea a II-a, ca o anexă a ei aplicată la arta dialogului, decât de *Topica*, aceasta fiind ea însăși o aplicare la dialog a cărții I din *Analitica primă*. Fapt este, într-adevăr, că Aristotel are o teorie a silogismului expusă în acea carte I, dar și o teorie a sofismelor, a abaterilor de la regulile silogismului, despre care tratează pe larg în *Analitica primă*, cartea a II-a. Aplicativ, având în vedere pe cei doi interlocutori, problema pusă în *Topica* este de a ști care sunt mijloacele cele mai sigure dar și cele mai corecte, de a-l convinge de un adevăr pe un spirit ignorant, într-o măsură însă și recalcitrant; iar în *Respingeri* problema este de a evita unui spirit neprevenit de a cădea în capcana unui raționament fals, într-o înșelăciune care poate să-i aducă prejudicii de tot felul; iar aceste două probleme sunt diferite și implică o discontinuitate în privința tratării.

Silogismul este un fel de raționament; și am văzut că acest raționament comportă abateri. Or, pentru Aristotel, aceste abateri constituie ele însele un fel de raționament de contraargumentare care se numește *respingerea* (ἔλεγχος), după cum se vede în *Analitica primă*, cartea a II-a, cap. 20, în măsura în care un raționament vicios este totuși un raționament. În pasajul despre care e vorba, *elenchos*-ul[9] este conceput ca

considerată în sine și discută de dragul discuției, pe câtă vreme sofiștii fac paradă de pseudoștiința lor bazată pe argumente falacioase de care nu se lasă ei înșiși înșelați.

[7] Potrivit schemei celei mai elementare, întrebătorul îl face pe respondent să admită, răspunzând prin *da* sau *nu*, cele două premise ale unui silogism; consecința urmărită este concluzia silogismului. Spre exemplu: — Este adevărat că orice om e muritor? — Dacă răspunsul este: *da*, întrebătorul mai întreabă: — Este adevărat că Socrate e om? — Și dacă răspunsul este iarăși afirmativ, respondentul este constrâns apoi să admită ca adevărat că Socrate e muritor, concluzie necesară a celor două propoziții admise.

[8] În genere, întrebătorul enunță o premisă falsă pe care vrea să o facă admisă, apoi o a doua premisă care poate fi adevărată, după care concluzia se impune iarăși în mod necesar. Exemplu: — Este adevărat că orice om e bicefal? — Dacă se acordă acest lucru și apoi faptul că Alcibiade e om, rezultă în mod necesar că Alcibiade e bicefal, contrar aparenței sensibile care reprezintă adevărul.

[9] De la termenul grecesc care a fost tradus prin *respingere*.

„un silogism care stabilește enunțul contradictoriu"[10]. În opusculul său, *Respingerile sofistice*, Aristotel descrie în detalii acest silogism pe care îl definește cam cu aceleași cuvinte, anume ca „un raționament care contrazice concluzia dată"[11].

Trebuie să înțelegem că un *elenchos* este un raționament, dat fiind că din anumite premise trage o concluzie cu necesitate ca orice raționament; numai că îl depistăm ca având una dintre premise contrară premisei date și o concluzie care derivă, ea însăși contrară concluziei date. Cu aceste rezerve, *respingerea* este un raționament, posibil în anumite condiții și imposibil în altele[12]; de unde rezultă că putem să-i găsim reguli.

La prima vedere, străduința Stagiritului de a indica modalitățile unui raționament vicios pare lipsită de sens. Dar nu e vorba aici de un raționament vicios oarecare, ci de acel *elenchos* pe care anumiți pseudo-înțelepți caută să-l strecoare cu atâta zel în timpul disputelor filozofice spre a valorifica anumite teme ale lor. Or, un respondent cinstit trebuie să vegheze ca un astfel de raționament înșelător să nu-i fie impus de către întrebător, ceea ce înseamnă că el trebuie să învețe să-l identifice și să-l deosebească de simplele argumentări absurde și lipsite de consistență, de care e prea ușor să nu ținem seamă în cursul discuțiilor. Este nevoie să se considere că, mai mult decât de eroare, filozofii greci ai antichității au fost în situația de a se feri de adevărul aparent al unor propoziții care se găseau favorizate de faptul că se asemănau cu adevărul și se pretau la impostură, practică la un moment dat destul de curentă. Și era bine de știut că argumentele în aparență corecte aveau o anumită înfățișare după care puteau fi identificate și depistate[13].

---

[10] *Ibidem*, 66 b.

[11] *Respingerile*, cap. 1, 165 a.

[12] De pildă, explică Aristotel în *Analitica primă*, cartea a II-a, cap. 20, un atare raționament e posibil (ca orice silogism) când una dintre premise e negativă; și imposibil (iarăși ca orice silogism) când ambele premise sunt negative. Astfel: nici un om nu-i muritor; Callias e om; are concluzia: Callias nu e muritor. Dar: nici un om nu-i muritor; Grivei nu e om — nu comportă concluzie.

[13] Aristotel este astfel condus să trateze despre un al treilea fel de raționamente, celelalte două fiind, pe de o parte, silogismele propriu-zise și, pe de alta, silogismele cu premise numai *probabile*. — Avem în atenția noastră faptul că criteriile care rezultă din aceste deosebiri nu pot fi reținute în cadrul retoricii; că aparțin prin urmare logicii de îndată ce deosebirile sunt luate în considerare.

Respingerile (ἔλεγχοι) aristotelice corespund deci unei preocupări legitime de reglementare în domeniul logicii într-o epocă în care la Atena măsluirea adevărului devenise o artă, în tot cazul o îndeletnicire rentabilă[14] prin care falsul dobândea o aparență de adevăr, chiar un aspect veridic, prin intermediul unei justificări logice pe care logicianul trebuia tocmai să o spulbere, arătând în ce constă paralogismul.

În practica dialogului, sarcina — nu întotdeauna lesnicioasă — de a dovedi neveridicitatea argumentării întrebătorului îi revine respondentului. El trebuie să fie în prealabil lămurit asupra faptului că teza susținută împotriva lui este sofisticată pe baza unei premise false a raționamentului și că el urmează, pentru a învinge în dispută, să descopere falsitatea acestei premise, sau, mai precis, să descopere care dintre cele două premise este în contradicție cu premisa veritabilă și în ce fel.

Prin opusculul său *Respingerile sofistice*, Aristotel deschide poarta pentru astfel de cercetări lămuritoare[15]. După o introducere care cuprinde capitolele 1–3, el arată în mica sa lucrare (cap. 4) că premisele sofistice se împart în două grupe: a) cele care decurg din limbaj: b) cele materiale, din alte izvoare decât limbajul[16]. Sofismele datorate limbajului sunt ele însele de șase feluri: 1) *echivocația*, întrebuințare a unui același termen

---

[14] Sofiștii greci nu trebuie tratați toți la fel, ca și cum ar aparține, afară de unele excepții neînsemnate, categoriei retrograde a unor pseudoînțelepți lipsiți de principii, care adunau bani, susținând tezele cele mai absurde în folosul unor clienți ocazionali. Au fost printre ei dialecticieni distinși și adepți ai democrației, care au avut concepții ferme, progresiste pentru vremea în care au trăit; ne gândim în acest sens la Alkidamos, la Protagora, la Hippias, la Prodicos și alții. În genere, acești sofiști înaintați acordă o atenție deosebită analizei termenilor și sforțarea lor este tocmai de a-i folosi în mod corect. Numai cu timpul, cam în secolul al IV-lea î. Hr., sofistica a degenerat într-un joc cu cuvintele, cultivând „arta" de a înșela prin vorbe meșteșugite; pe acești sofiști decadenți avem a-i considera aici în mod exclusiv, alături de Aristotel.

[15] De notat că din premise false poate rezulta o concluzie nefalsă. Astfel: orice băț e filozof; Socrate e băț; Socrate e filozof. — Aristotel s-a arătat departe de a ignora și de a neglija elementele unei atare conjugări; dar nu despre acest fapt este vorba în tratatul de față; ceea ce se combate nu e teza justă, ori de unde va fi rezultând, ci teza falsă sprijinită pe argumentări măsluite ce urmează să fie demascate, chiar atunci și mai ales când ele nu încalcă vreo regulă de construire și de transformare logică a ideilor, când se dezvoltă corect, pornind însă de la judecăți vicioase în ele însele.

[16] A se vedea totuși capitolul 10, începutul și nota nr. 154.

în sensuri diferite; 2) *amfibolia*, echivoc ce se întinde la o propoziție (nu la un termen); 3) *compoziția*, viciu prin care se iau, ca unitate, doi termeni ce trebuie separați; 4) *diviziunea*, procedeu sofistic care, dimpotrivă, desparte termeni ce trebuie puși împreună; 5) *accentul*, care prin schimbare poate provoca confuzii[17]; 6) *confuzia enunțării*, care se dezvoltă identificând obiecte deosebite. Aceste diverse puncte sunt analizate în capitolul 4.

Capitolul 5 este consacrat respingerilor din afara limbajului. Acestea, mai însemnate decât sofismele întemeiate pe jocurile de cuvinte, sunt în număr de șapte: 1) *accidentul* unui obiect este confundat cu un atribut constant al acelui lucru[18]; 2) *sensul absolut* se confundă cu *sensul relativ*[19]; 3) prin *ignoratio elenchi* se ignoră natura obiectului în discuție; 4) se procedează în *cerc vicios;* 5) se consideră că *consecventul* e în relație de reciprocitate cu antecedentul[20]; 6) recursul la o *falsă cauză* ascunde cauza adevărată; și 7) *mai multe chestiuni sunt întrunite într-una singură*. Toate aceste respingeri „din afară de vorbire" nu au o valoare egală: ele sunt forme de ignorare a definiției obiectului cercetat și derivă din marele principiu al logicii aristotelice denumit *ignoratio elenchi*, adică sunt subordonate sofismului care ocupă locul trei în clasificarea de mai sus.

Începând de la capitolul 16 și până la urmă, Aristotel revine la toate aceste forme de respingere, în ansamblul lor sau în parte, și indică metodele de a le ruina spre a-l doborî pe adversar, fie că acesta este sau nu conștient de falsitatea argumentării lui, de corectitudinea aparentă și formală a acesteia.

Cei mai eminenți eliniști recunosc că textul *Respingerilor sofistice* este dintre cele mai grele, că traducerea-i este cu totul anevoioasă. Unul dintre ei, J. Tricot, ne atrage atenția că, după vederile chiar ale lui

---

[17] Aceeași situație cu accentul care se putea schimba prea ușor în grecește se întâlnește și în limba română, dând prilej la confuzii, precum între *copii* (plural de la *copil)* și *cópii* (plural de la *copie).*

[18] Se știe că prin *accident* Aristotel desemnează un atribut care nu intră în *esența* subiectului și nici chiar în *propriul* său.

[19] Neființa se concepe în relație cu ființa, ca o negație a acesteia; dar ea nu are o ființă absolută, ceea ce ar fi contradictoriu.

[20] Se consideră adică în mod fals că, dacă consecventul e în mod necesar legat de antecedent, apoi și antecedentul derivă cu necesitate din consecvent.

Aristotel, această mică scriere se adresează în mod explicit unor auditori de la care autorul solicită totodată indulgență pentru lacunele prezentării logice (μέθοδος) și gratitudine pentru înfăptuirea unei opere atât de noi. Căci Aristotel nu a găsit nici un model existent al unei asemenea probleme și al unei asemenea tratări în literatura filozofică a timpului sau mai veche, totul fiind o creație a sa proprie.

DAN BĂDĂRĂU

1

<Introducere. Scopul tratatului: diferența dintre silogism și sofism>

Vom trata acum despre respingerile sofistice, sau despre 164 a
respingerile care par a fi respingeri, dar în realitate sunt sofisme, nu respingeri[1]. Vom începe cu ceea ce, în ordinea naturală, se referă la principii[2].

---

[1] „Respingerea" (ἔλεγχος) este o varietate a silogismului, căreia Aristotel i-a consacrat un scurt capitol (20) în *Analitica primă*, cartea a II-a. În acel capitol, ca și în capitolul de față, cum se va vedea mai jos, „respingerea" este definită ca *silogismul contradicției*, în care concluzia contrazice teza adversarului sau teza contrazice concluzia adversarului. Fiind un fel de silogism, „respingerea" trebuie să asculte de regulile silogismului. „Respingerea sofistică" este un „raționament fals" în sensul restrâns al cuvântului. Raționamentul fals în sensul larg este un raționament a cărui falsitate rezultă din falsitatea premiselor. „Respingerea sofistică" este un raționament aparent, așadar nu este un raționament, fiindcă el nu respectă regulile „formale" ale silogismului, chiar dacă premisele lui ar fi adevărate.

[2] Este vorba de aspectul general și sistematic al „respingerii sofistice", aspect care constituie o teorie a sofismelor. Cum există o teorie a silogismului, tot așa există și o teorie care sistematizează abaterile de la regulile silogismului, o teorie a sofismelor. În această lucrare, Aristotel întrebuințează și termenul de „paralogism" pentru a desemna sofismul. În *Analitica secundă* (I, 12) paralogismul este considerat ca un silogism, în care s-a strecurat o falsitate materială, de exemplu în geometrie, desenarea greșită a unei figuri. Chiar în fraza cu care începe acest tratat figurează termenul de paralogism, pe care noi

Este evident că, printre raționamente, unele sunt cu adevărat raționamente, iar altele par să fie, fără să fie[3]. Ca în atâtea alte lucruri, aceasta se întâmplă și la argumente din cauza unei oarecare asemănări între adevărat și aparent. Astfel, printre oameni, unii au o bună stare corporală, iar alții au numai aparența ei, umflându-se în pene și împopoțonându-se, cum fac triburile[4] cu victimele lor ce urmează să fie
164 b sacrificate. Unii oameni sunt frumoși prin frumusețea lor, iar alții au numai aparența frumuseții, datorită podoabelor. Și la ființele neînsuflețite se observă același lucru, căci unele dintre ele sunt argint adevărat sau aur adevărat, iar altele nu sunt adevărate, ci numai apar așa simțurilor noastre; astfel, lucrurile făcute din litargă[5] și cositor par să fie de argint, iar cele făcute dintr-un metal galben par să fie de aur.

Tot așa, raționamentul și respingerea[6] sunt uneori autentice, alteori nu sunt, deși neexperienței îi apar autentice, căci cei neexperimentați obțin despre lucruri o vedere oarecum de la distanță. Raționamentul,
165 a date fiind anumite premise, trage cu necesitate o concluzie, alta decât premisele din chiar aceste premise[7]. Respingerea este un raționament care contrazice concluzia dată[8]. Unele respingeri[9] nu procedează așa

---

l-am tradus prin sofism. Vom întrebuința în traducerea noastră cu precădere termenul de paralogism, deși în textul grec se întâlnește și termenul de „sofistic".

[3] Sunt „cu adevărat silogisme", nu „silogismele adevărate", acele silogisme care sunt formal ireproșabile, deși premisele lor sunt material false. De aceste silogisme care conchid adevărul din premise false s-a ocupat pe larg *Analitica primă* II, 2–4. Sofismul sau paralogismul sunt silogisme numai în aparență, fiindcă, uneori neintenționat, păcătuiesc împotriva regulilor silogisticii.

[4] Triburile Atenei se luau la întrecere în a oferi ca victime pentru sacrificii ființele (animalele, plantele) cele mai arătoase, cel puțin în aparență.

[5] Un oxid al plumbului, care dă un luciu argintiu.

[6] Textul întrebuințează pentru raționament termenul de „silogism". Cum vedem, și aici Aristotel înțelege să deosebească raționamentul (silogismul) în genere de un anumit fel de raționament, aplicat în Dialectică, de „respingere".

[7] Se repetă aproape la fel definiția dată silogismului la începutul *Analiticii prime* (I, 1, 24 b) și la începutul *Topicii* (I, 1, 100 a), ceea ce poate pleda pentru independența acestui mic tratat față de *Topica*.

[8] „Respingerea" este silogismul care contrazice concluzia adversarului; ea presupune deci două concluzii „contrare" (în sensul general care cuprinde contrarietatea și contradicția). Ca orice silogism, „respingerea" poate avea sau amândouă premisele afirmative sau numai una, cealaltă fiind negativă.

[9] Cele sofistice. Unii traducători întrebuințează în loc de „unele respingeri" termenul „sofiștii", care nu figurează în text, dar care poate fi subînțeles.

în realitate, ci par să procedeze așa, din mai multe motive. Unul dintre motive, cel mai natural și cel mai obișnuit, este acel care ține de întrebuințarea cuvintelor[10]. Fiindcă într-o discuție nu este posibil ca să aducem lucrurile înseși, ci trebuie să ne folosim, în locul lor, de cuvintele care le simbolizează, noi credem că ceea ce este valabil pentru cuvinte este valabil și pentru lucruri unde se întrebuințează pietricele, ca în calcule[11]. Dar în acest caz, nu există asemănare, căci cuvintele sunt în număr finit, ca și mulțimea noțiunilor[12], în timp ce lucrurile sunt nenumărate. De aceea, aceeași noțiune și același cuvânt trebuie să desemneze mai multe lucruri. Întocmai cum, în exemplul de mai sus, cei care nu au ușurință în mânuirea pietricelelor la facerea calculului sunt înșelați de cei mai îndemânatici, tot așa și la argumente. Cei ce nu cunosc puterea de semnificație a numelor[13] fac paralogisme[14], fie discutând ei înșiși, fie ascultând pe alții. Din acest motiv, precum și din altele care vor fi numite mai târziu, există raționamente și respingeri care sunt aparente, nu reale.

Fiindcă există oameni[15] care prețuiesc mai mult să pară înțelepți decât să fie (căci înțelepciunea sofistică este numai aparentă, nu reală,

---

[10] De la început, Aristotel ține să sublinieze rolul pe care îl are limbajul în sofisme. Mai târziu, va preciza că în structura sofismelor intră și alte motive „în afara limbajului".

[11] Aristotel compară cuvintele cu pietricelele întrebuințate pe atunci ca mijloc concret de a socoti, de a număra. Termenul de „calcul" vine de la *calculus* (piatră, pietricică), prin care se exprima și votul. Comparația dintre cuvinte și pietricelele numărătoarei nu este întru totul potrivită. Fiecare pietricică corespunde unui singur lucru, ceea ce nu se poate spune despre cuvinte și noțiuni.

[12] Termenul grec este acel cu numeroase sensuri, dar tipic pentru gândirea greacă, de *logos*. Unii traduc acest termen prin „definiție", alții (de exemplu, W A. Pickard-Cambridge) în traducerea de la Oxford, sub conducerea lui W. D. Ross, prin acel de „formulă", ceea ce este foarte vag. Ținând seama de legarea lui „logos" de termenul „cuvânt", „nume" (ὄνομα), credem că este mai potrivit a vorbi de „cuvinte" și „noțiuni" căci λόγος are și sensul de noțiune, judecata fiind λόγος ἀποφαντικός (declarație, enunțare), iar raționamentul este un συλλογισμός, adică o unire de noțiuni. De altminteri, nu există nici o deosebire apreciabilă între noțiune și definiție. Definiția este totdeauna o determinare a noțiunii.

[13] Lucrurile numeric infinite sunt desemnate prin cuvinte numeric finite. Se întâmplă chiar ca un cuvânt să desemneze nu numai infinite lucruri de același gen, ci de genuri diferite, ca în cazul termenilor echivoci (omonimi), ca de exemplu „cocoș" înseamnă și masculul găinii, și o plantă, și ciocănelul puștii etc. În textul grec „puterea de semnificație a cuvintelor" este desemnată prin ἡ τῶν ὀνομάτων δύναμις = „puterea numelor".

[14] „A face paralogisme" sau „sofisme" (παραλογίζειν).

[15] După Aristotel, acești oameni sînt sofiștii care se mulțumesc să pară înțelepți (σοφιστής), fiindcă sînt doritori de a cîștiga bani (χρηματιστής).

iar sofistul — omul care câștigă bani de pe urma unei înțelepciuni aparente, nu reale), este evident că unor astfel de oameni le convine în chip necesar să pară că îndeplinesc sarcinile înțelepciunii, decât să le îndeplinească cu adevărat, fără a părea. Acum, pentru a compara pe unul cu altul[16], este, în orice lucru, sarcina celui care a dobândit știința de a nu spune nimic mincinos despre lucrurile pe care le cunoaște și de a-l demasca pe acel care minte. Din aceste două sarcini meritorii, una constă în a fi în stare de a da explicația lucrurilor, iar cealaltă, de a fi în stare să o apreciem la alții[17]. Deci acei care vor să-și asume rolul de sofist trebuie să caute argumente de genul celor de care vorbirăm, căci ele le vor fi de folos, deoarece o astfel de capacitate îi va face să pară înțelepți, ceea ce tocmai ei își propun să obțină.

Este evident deci că există un astfel de gen de argumente și că acei pe care îi numim sofiști năzuiesc să obțină această capacitate. Acum vrem să expunem câte feluri de argumente sofistice sunt, din ce număr de elemente este constituită această capacitate, câte părți are această cercetare, în sfârșit, orice alți factori care constituie această artă.

2

<Cele patru specii de argumente ale discuției>

Există patru feluri de argumente în discuții: didactice, dialectice,
165 b peirastice și eristice[19]. Argumentele didactice sunt acele care raționează pornind de la principiile proprii oricărei științe de învățat, nu de la

[16] Pune față în față pe filozof (adevăratul înțelept) și pe sofist (falsul înțelept). Portretele sunt voit exagerate pentru a face tipic contrastul dintre unul și altul.

[17] Aristotel determină, pe scurt, cele două mari sarcini ale filozofului: a explica lumea și a aprecia just conduita și declarațiile oamenilor. Fraza poate fi interpretată și în alt sens: filozoful poate să dovedească adevărul propriu și să respingă eroarea altuia, provocând astfel pe cel ce răspunde să-și apere punctul său de vedere. Cele două sarcini sunt deci să evite eroarea în explicațiile proprii și să dea în vileag eroarea celorlalți.

[18] Sofistul va căuta numai aparența celor două sarcini: să dovedească aparent afirmațiile sale și să respingă aparent afirmațiile altora. El va face din eroarea sa un adevăr și din adevărul altuia — o eroare. Pentru a obține această capacitate (δύναμις — *dynamis*), sofistul va căuta să-și procure argumente de un gen potrivit intențiilor sale. Scopul tratatului de față este să stabilească profilul acestor argumente, să enumere tipurile de paralogisme.

[19] Această clasificare cuprinde toate metodele de „discuție", de expunere verbală. Argumentele „didactice" formează o grupă aparte. Până acum ele erau opuse discuției

opiniile respondentului (căci cel care învață trebuie să considere cele auzite ca adevărate). Argumentele dialectice sunt acele care raționează pornind de la premise probabile și ajungând la contradictoria tezei inițiale. Argumentele peirastice sunt acele care raționează pornind de la premisele acceptate de respondent și pe care cu necesitate trebuie să le cunoască acel care pretinde că posedă știința (în ce fel, s-a definit în altă parte)[20]. Argumentele eristice sunt acele care raționează sau par că raționează pornind de la premise care par probabile, dar nu sunt probabile. În ce privește argumentele apodictice s-a vorbit în *Analitici*[21], iar despre argumentele dialectice și peirastice s-a tratat în altă parte. Vom vorbi aici despre argumentele agonistice și eristice[22].

3

<Cele cinci scopuri ale argumentării eristice sau sofistice>

Trebuie mai întâi să ne dăm seama câte scopuri urmăresc acei care discută ca luptători și ca rivali. Scopurile sunt cinci: respingerea, falsitatea, paradoxul, solecismul și al cincilea — momirea respondentului

---

propriu-zise. Învățătorul expune știința, elevul o primește ca adevărată. Discuția în sensul propriu al cuvântului înglobează celelalte trei tipuri de argumente: argumentele dialectice sunt acele care au ca punct de plecare premise probabile și ca rezultat o concluzie în contradicție cu teza dată. Argumentele peirastice sau de examinare, de critică (πεῖρα), au ca punct de plecare premisele acordate ca adevărate de respondent, nu de oricine, și ca scop examinarea lor de către întrebător. Peirastica este a doua mare sarcină a dialecticii: este examenul, critica opiniilor probabile. Peirastica este un „exercițiu" necesar al gândirii. Argumentele eristice sunt acele care pornesc de la premise ce par a fi probabile, dar nu sunt. Expunerea ce urmează definește fiecare gen de argumente. Se va vedea că Aristotel nu deosebește aici argumentele sofistice de argumentele eristice.

[20] În *Topica* VIII, 5, 159 a, unde se vorbește de argumentele care au drept scop exercițiul și examinarea.

[21] Cum se vede, acest scurt capitol rezumă toate temele logicii aristotelice. *Analiticile* au cercetat argumentele apodictice, demonstrative, care presupun un raport de învățare între predarea unei științe *(didaskalia)* și însușirea ei *(mathesis)*. *Topica* are ca obiect argumentele dialectice și cele peirastice, de examinare, de critică.

[22] Deosebirea dintre argumentele agonistice, adică de dragul luptei (ἀγων) și victoriei, și cele eristice, sau de dragul disputei și rivalității va fi cercetată mai jos în capitolul 11.

spre pură vorbărie, adică constrângerea lui de a spune de mai multe ori același lucru[23]. În toate aceste cazuri, aceasta înseamnă a produce aparența lor, nu realitatea. Prin aceste scopuri, ei urmăresc în primul rând să dea aparența că au respins pe respondent; în al doilea rând, să arate că el a spus o falsitate; în al treilea rând, că l-au silit să recurgă la paradox; în al patrulea rând, că l-au silit să facă un solecism (adică respondentul, ca urmare a argumentării, este determinat să întrebuințeze barbarisme); în cele din urmă, că l-au făcut să repete același lucru de mai multe ori.

4

<Primul scop: respingerea. Două feluri de respingeri: de limbaj și în afară de limbaj. Respingerile de limbaj>

Există două feluri de a respinge[24]: unele se sprijină pe limbaj, celelalte se sprijină pe ceva în afară de limbaj. Mijloacele de a produce iluzia unei respingeri sprijinită pe limbaj sunt în număr de șase: omonimia, amfibolia, compoziția, diviziunea, accentul[25], forma expresiei[26].

---

[23] În capitolul precedent s-a definit argumentarea sofistică; în acest capitol se arată cele cinci scopuri ale sofisticii: a) respingerea aparentă a respondentului, scopul principal al sofisticii; b) falsitatea, adică descoperirea la respondent a unei falsități secundare, nu principale; c) constrângerea respondentului de a face afirmații paradoxale, ridicole, procedeu de care s-a servit uneori și Platon, mai ales împotriva sofiștilor pentru a-i compromite prin propriile lor stratageme; d) solecismele sunt greșelile de limbaj, întrebuințarea barbarismelor (βαρβαρισμός), la drept vorbind, arătarea că respondentul a comis un solecism, deși în realitate nu s-a făcut vinovat de așa ceva; e) în sfârșit, silește pe respondent să repete același cuvânt, deci să cadă în păcatul vorbăriei, al tautologiei.

[24] Primul și principalul scop, respingerea, este îndelung cercetat în opt capitole (4–11), celelalte patru scopuri sunt studiate mai sumar în capitolele 12–14. Obiectul tuturor acestor capitole este cunoașterea mijloacelor prin care sunt atinse cele cinci scopuri. Mijloacele sunt două; ele determină cele două specii de sofisme, după cum sofismul se sprijină pe forma limbajului (παρὰ τὴν λέξιν, *in dictione*), sau se sprijină pe materia exprimată, pe ceva, „în afară de limbaj" (ἔξω τῆς λέξεως, *extra dictionem*). Prima specie de sofisme se subîmparte în șase subspecii (cap. 4), a doua — în șapte subspecii (cap. 5–11).

[25] Prin accent (προσῳδία) se înțelege orice accentuare a limbajului (aspirație, accent prozodic al silabelor, apostrof etc.)

[26] Vom înșira termenii greci și latini ai sofismelor sau paralogismelor *(fallacia verbale)*: a) παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν *(aequivocatio)*; b) παρὰ τὴν ἀμφιβολίαν *(amfibologia)*;

Că acesta este numărul mijloacelor arătate aici prin care nu izbutim să redăm același lucru prin același nume sau noțiune, putem dovedi prin metoda inductivă sau prin metoda silogistică (sau pe orice altă cale)[27]. Argumente de felul următor țin de *omonimie*[28]: „cei care știu învață, căci cei ce cunosc literele învață literele dictate lor". În adevăr, termenul „a învăța" este echivoc, căci o dată înseamnă „a înțelege" folosind știința, iar altă dată „a dobândi o știință"[29]. Alt exemplu: „relele sunt bunuri, căci ceea ce trebuie să fie este un bine, iar relele trebuie să fie"[30]. În adevăr, termenul „trebuie să fie" are două înțelesuri: înseamnă ceea ce este necesar, cum se întâmplă adesea cu relele (căci un rău oarecare este necesar), pe de altă parte, noi spunem și despre bunuri că *trebuie* să fie. Alt exemplu, în sfârșit: „același om totodată șade și stă în picioare, totodată este bolnav și sănătos", căci acel care s-a ridicat stă în picioare 166 a
și acel care s-a însănătoșit este sănătos. Dar s-a ridicat acel care ședea, iar acel care s-a însănătoșit este bolnavul. Expresia, „omul bolnav face sau suferă ceva" nu are un sens unic, ci înseamnă când „omul care acum este bolnav sau șade", când „omul care a fost bolnav mai înainte". Desigur, omul care s-a însănătoșit era omul bolnav, acel care, în același timp, era cu adevărat bolnav, dar omul care este sănătos nu este bolnav în același timp. El este omul bolnav în același timp. El este omul bolnav, dar nu acel care este bolnav acum, ci acel care a fost bolnav[31].

---

c) παρὰ τὴν σύνθεσιν *(compositio)*; d) παρὰ τὴν διαίρεσιν *(diviziunea)*; e) παρὰ τὴν προσῳδίαν *(accentus)*; f) παρὰ το σχῆμα τῆς λέξεως *(figura dictionis)*.

[27] Că sofismele de limbaj se reduc numai la aceste șase se poate dovedi silogistic, deductiv, dar și inductiv — Aristotel adaugă neprecis „sau pe orice altă cale". Singura dovadă reală este acea inductivă: orice sofism verbal poate fi subsumat unuia din cele șase sofisme.

[28] „Omonimia" este întrebuințarea „aceluiași cuvânt", așadar este echivocul, pentru lucruri diferite.

[29] Termenul „a învăța" (μανθάνειν) este echivoc: el înseamnă și a imprima ceva în memorie, a dobândi o cunoștință și a înțelege ceea ce a reținut memoria. După comentariul lui Alexandros din Afrodisias, Aristotel face aluzie la sofismul denunțat de Platon în dialogul *Euthydemos* (275 d etc.) Euthydemos întreabă pe Kleinos: „cine învață oare, cel inteligent sau cel prost?", (Platon, *Opere*, III, Editura Științifică și Enciclopedică 1978, trad., lămuriri preliminare și note de Gabriel Liiceanu, n.red.).

[30] Echivocul stă în dublul sens al termenului „trebuie"; sensul fizic și sensul moral. Numai „trebuie moral", datoria este un bine, nu și necesitatea fizică, de fapt.

[31] Echivocul din „cel ce șade" sau „așezatul" și „bolnavul" este că ne putem referi sau la o situație, la o calitate (a ședea, a fi bolnav, adică la ședere, la boală), sau la persoana

Exemplele ce urmează țin de *amfibolie*[32]: „doresc prinderea mea a inamicului"[33], sau o alta: „nu trebuie să existe o cunoaștere a ceea ce se cunoaște?" În adevăr, în această întrebare, cunoașterea poate fi raportată la subiectul cunoscător ca și la obiectul cunoscut[34]. De asemenea: „nu trebuie să existe o vedere a ceea ce cineva vede? Vedem coloana, deci coloana are vedere"[35]. Sau alta: „ceea ce zici că este, zici oare că ești aceasta? Tu zici că piatra este, deci tu zici că ești o piatră"[36]. Sau: „nu s-ar putea oare vorbi tăcutele?", căci „a vorbi tăcutele" înseamnă și că cel care vorbește tace, dar și că el vorbește despre cele tăcute[37].

Există trei feluri de a argumenta prin omonimie și amfibolie: unul, când propoziția sau numele[38], în sens propriu, are mai multe sensuri,

---

care șade sau este bolnavă. Cel care adineauri ședea poate acum să stea în picioare, iar cel bolnav — să fie sănătos, dar a ședea nu va fi niciodată totodată a sta în picioare, și a fi bolnav nu va fi niciodată totodată a fi sănătos. Sofistul poate juca pe cele două sensuri și de aceea poate respinge un răspuns care se sprijină pe unul din sensuri, argumentând prin celălalt sens.

[32] Amfibologia sau ambiguitatea propoziției este tot un fel de echivoc, de omonimie, numai că nu se referă la un termen (nume), ci la o propoziție sau frază. Fraza are deci diferite sensuri, după cum termenul se referă la lucruri diferite. Putem întrebuința termenul grec „amfibolie" sau cel latin „amfibologie".

[33] Ambiguitatea constă într-o anumită așezare a cuvintelor în propoziție și, firește, în posibilitățile de exprimare a ambiguității într-o limbă mai mult decât în alta. Limbile greacă și latină se pretează mai ușor la ambiguități. Dar și propoziția „doresc prinderea mea a inamicului" are sensul dublu: „prinderea mea de către inamic" și „prinderea inamicului de către mine".

[34] Mai greu de tradus este amfibolia aceasta, fiindcă „cunoaște" (γινώσκει) are și sensul „cunoaște ceva" și „el cunoaște", deci se raportă și la obiectul cunoscut și la subiectul cunoscător.

[35] Ambiguitatea aceasta este un simplu joc de cuvinte. Coloana pe care o văd este o vedere, adică o vedere a coloanei. „Vederea coloanei" are două sensuri, unul propriu: văd coloana, și altul impropriu, sofistic: „coloana este o vedere" sau „are o vedere". „Vederea coloanei" este sau un genitiv subiectiv (coloana are vederea) sau un genitiv obiectiv (coloana este o vedere a mea).

[36] Ambiguitatea este aproape intraductibilă. Termenul εἶναι (a fi) rămâne același și în prima propoziție: „ceea ce zici că *este*" și în a doua: „zici oare că *ești* aceasta?"

[37] „A vorbi tăcutele" (τὸ σιγῶντα λέγειν), expresie ce se găsește în același dialog platonic antisofistic, *Euthydemos*, are două sensuri, după cum „tăcutele" este subiect sau complementul predicatului. „A vorbi tăcutele" înseamnă și o absurditate, anume că ceea ce tace vorbește, dar și că se poate vorbi de lucruri, care ele însele tac. Este posibilă și o altă interpretare: „tăcutul ca persoană poate vorbi, dar și vorbirea sa, ca ceva impersonal, poate fi tratată ca ceva tăcut". Preferăm prima interpretare.

[38] Propoziția (λόγος), numele (ὄνομα), cuvântul.

astfel ca vultur și câine[39], un alt fel, când din obișnuință întrebuințăm astfel de propoziții[40] și de nume; al treilea, când cuvintele legate au mai multe sensuri, dar nelegate au un singur sens, de exemplu, „știința literelor". Fiecare din aceste nume poate avea un singur sens, acel de „știință" și de „litere", pe când legate pot avea mai multe sensuri, fie că literele însești au o știință, fie că cineva are o știință a literelor[41].

Omonimia și amfibolia se sprijină pe aceste feluri de vorbire. Pe compoziție se sprijină următoarele exemple: „este posibil ca cel ce șade să meargă și cel care nu scrie să scrie". Căci nu înseamnă același lucru dacă spunem în diviziune sau în compoziție că este posibil ca cel care șade să meargă [și cel care nu scrie să scrie]. Tot așa, dacă compunem aceste cuvinte: „cel care nu scrie, scrie", sensul lor este atunci că cineva are capacitatea de a scrie, nescriind; dimpotrivă, dacă nu le compunem, fraza are sensul că cel care nu scrie are totuși capacitatea de a scrie[42]. Un alt exemplu: „cine știe literele acum, le-a învățat"[43]. În sfârșit: „cine poate purta un lucru, poate purta mai multe"[44].

Pe *diviziune* se sprijină propozițiile că „cinci care este compus din doi și trei este pereche și nepereche, iar ceva ce este mai mare este egal cu acel pe care îl întrece, căci el este tot așa de mare, dar și ceva mai mult decât el"[45]. Căci aceeași propoziție nu înseamnă același lucru dacă

---

[39] Termenul grec ἀετός are mai multe sensuri: a) vultur; b) un fel de pește de mare (calcanul); c) coama casei, frontonul unui edificiu, dar înseamnă și o constelație, cum înseamnă și câinele (κύων).

[40] Al doilea fel este acel în care ambiguitatea și echivocul rezultă nu din uzul curent al vorbirii, ci dintr-o obișnuință a unora din oameni, care iau cuvintele în sens metaforic, impropriu.

[41] Această ambiguitate este elementară. Toate aceste feluri de ambiguități se găsesc în dialogul platonic *Euthydemos*.

[42] Sofismul sprijini pe „compoziția" (σύνθεσις) cuvintelor, în loc de „divizarea" lor, este, de asemenea, un joc de cuvinte. Nimeni nu poate merge șezând, afară numai dacă nu este într-un vehicul (trăsură, de exemplu), dar cel care acum șade are capacitatea de a merge.

[43] Sofismul stă în compoziția propoziției prin cuvântul „acum". Una este a ști literele *acum* și alta este a le învăța *acum*. Căci cine le știe acum nu e necesar să le învețe acum.

[44] Sofismul rezultă aici nu din însăși compoziția, ci din lipsa de a compune corect și complet propoziția. Cine poartă succesiv, de mai multe ori, o greutate, nu înseamnă că poate purta o singură dată toate acele greutăți.

o luăm divizată și compusă. De exemplu: „te-am făcut sclav odinioară
166 b liber“[46], și: „divinul Ahile a lăsat din oameni cincizeci o sută“[47].

Un argument sprijinit pe *accentuare* nu poate fi ușor întrebuințat în discuțiile verbale, ci numai în cele scrise și în poezie[48]. De exemplu, unii corectează pe Homer împotriva celor care obiectează lipsa de sens a versului: τό μὲν οὖ καταπύθεται ὄμβρῳ[49]. Ei corectează prin schimbarea accentului, din circumflex în accent ascuțit. Tot așa pentru a corecta greutatea din pasajul referitor la visul lui Agamemnon, ei susțin că nu Zeus a spus: „îi dăruim împlinirea rugăciunii“, ci a însărcinat pe zeul visului de a i-o dărui[50]. Aceste exemple se sprijină pe accentuare.

Argumente produse de *forma limbajului* sunt acele în care lucruri deosebite în realitate sunt exprimate prin aceeași formă, de exemplu, masculinul ca feminin, sau neutrul ca primul sau al doilea, sau tot așa calitatea ca o cantitate, sau, invers, activul ca pasiv sau starea ca o activitate, și tot așa mai departe, potrivit diviziunilor făcute mai înainte[51].

---

[45] Spre deosebire de compoziție, diviziunea aplică la părți ceea ce este valabil pentru întreg. Așa, de exemplu, 5 este un număr nepereche, dar dacă îl dividem în 2 și 3, cum 2 este pereche și 3 nepereche, ar urma ca 5 să fie totodată pereche și nepereche.

[46] După cum divizăm cuvintele, propoziția poate avea două sensuri opuse: „te-am făcut, sclav odinioară, liber“, deci din sclav te-am făcut liber, dar și „te-am făcut sclav, odinioară liber“ deci din om liber te-am făcut sclav.

[47] Fraza poate avea două înțelesuri după cum este luată în sensul absurd că Ahile a lăsat 100 de oameni din 50, sau în sens veridic, că a lăsat 50 din 100.

[48] În limba greacă, semnele prozodice (aspirație, accente propriu-zise etc.) au fost întrebuințate târziu în scris. Pronunțarea ținea seama de ele, așa încât confuzia sofistică, datorită accentuării, se făcea mai greu în discuțiile verbale, deși nici în acestea nu era deloc exclusă, mai ales la recitarea versurilor.

[49] Vers din *Iliada*, cântul XXIII, versul 328: „acolo unde este putrezit de ploaie“. Potrivit informației lui Aristotel în *Poetica*, 25, 1461 a, corectura a fost propusă de Hippias din Thasos și consta în înlocuirea lui οὖ (spirit aspru și accent circumflex) care este un adverb, genitiv singular de la pronumele demonstrativ ὅς, având sensul de „acolo unde“, „în ce loc“, cu negativul οὐ (spirit lin, fără accent), care înseamnă *nu*, versiune acceptată în genere.

[50] Nuanța este greu de tradus, fiindcă se fundează pe deosebirea dintre δίδομεν (indicativul prezent, persoana întîi plural = îi dăruim) și διδόμεν (infinitivul ionian = a-i dărui). În primul caz, Zeus însuși a dat, în cazul al doilea el a dat ordine visului. Referința este tot la *Iliada*, dar la un vers încă neprecizat, fiindcă pot fi invocate două pasaje.

[51] Deși se vorbește de categorii, referința nu este la tratatul despre *Categorii*, ci la *Topica* I, 9, unde se tratează raportul dintre categorii (predicamente) și predicabili. Aristotel relevă ușurința cu care sofistica poate confunda categoriile.

Căci este posibil ca ceea ce nu aparține categoriei de acțiune să fie exprimat printr-un cuvânt care aparține acestei categorii. Astfel, expresia „a se ține bine"[52] are aceeași formă ca și „a tăia" și „a construi" și totuși primul verb exprimă o calitate, o anumită dispoziție, în timp ce celelalte două exprimă o anumită acțiune.

Același lucru este valabil pentru toate celelalte cazuri de felul acesta.

Respingerile sprijinite pe limbaj rezultă din aceste puncte de vedere. În ce privește paralogismele din afara limbajului există 7 specii[53]: prima se sprijină pe accident, a doua se sprijină pe faptul că o expresie este luată în sens absolut sau că nu este luată în sens absolut, ci într-un anumit raport, ținând seama de timp, sau de loc, sau de relație; a treia se sprijină pe ignorarea respingerii; a patra, pe consecvent; a cincea, pe postularea principiului; a șasea, pe faptul că se ia drept cauză ceea ce nu este cauză; a șaptea, pe reunirea mai multor chestiuni într-una singură.

5

<Respingerile în afara limbajului>

Paralogismele care se sprijină pe *accident*[54] se întâmplă ori de câte ori credem că un atribut aparține lucrului tot așa ca și accidentului.

---

[52] „A-și îngriji de sănătate" (ὑγιαίνειν). Și de data aceasta sofismul se bazează pe echivoc, dar pe un echivoc ce rezultă din formele limbajului. Problema sofismelor produse de „forma limbajului" *(fallacia figurae dictionis)* este mult mai importantă. Aristotel revine asupra ei cu mai multe exemple în capitolul 22, destul de dezvoltat, în care se soluționează această specie de sofisme.

[53] Aristotel rezumă cele șapte specii de sofisme produse „în afara limbajului", adică din confuzii în ce privește conținutul sau materia limbajului. Sofismele „materiale" sunt următoarele: 1) παρὰ τὸ συμβεβηκός, *accidentul;* 2) παρὰ τὸ ἁπλῶς ἢ μὴ ἁπλῶς, ἀλλὰ πῆ, *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter;* 3) παρὰ τὴν τοῦ ἔλεγχου ἄγνοιαν, *ignoratio elenchi;* 4) παρὰ τὸ ἐν ἀρχῇ λαμβάνειν, *petitio principii;* 5) παρὰ τὸ ἑπόμενον, *fallacia consequentis;* 6) παρὰ τὸ μὴ αἴτων ὡς αἴτιον, *non causa pro causa;* 7) παρὰ τὸ τὰ πλείω ἐρωτήματα ἓν ποιεῖν, *fallacia plurium interrogationum ut unius.*

[54] Prin „accident" se înțelege aici orice determinare care aparține unei substanțe individuale, fie esențială, fie accidentală, în sens propriu. Interesantă nu este deosebirea

Deoarece unul și același lucru are mai multe accidente, nu este necesar ca toate aceleași atribute care aparțin predicatului unui lucru să aparțină și subiectului său. De exemplu, „dacă Coriscos este altceva decât om, el va fi altceva decât el însuși. Dar el este un om"[55]. Sau un alt exemplu: „dacă Coriscos este altceva decât Socrate, iar Socrate este un om, atunci, cum spun sofiștii, s-a concedat că el nu este om; fiindcă s-a întâmplat[56] că ființa față de care s-a zis că Coriscos este altul este un om"[57].

Paralogismele care se sprijină pe împrejurarea că un termen este luat sau în sens absolut, sau în sens relativ, nu însă în sens propriu, se manifestă ori de câte ori un termen particular este luat ca absolut[58].
167 a Astfel, de exemplu, în raționamentul: „dacă neființa este obiect de opinie atunci neființa este"[59]. Căci nu este același lucru a fi ceva și a fi în chip absolut. Sau alt exemplu: „ceea ce este nu este, dacă nu este o anumită ființă, de exemplu, om". Căci nu este același lucru a nu fi un anumit lucru și a nu fi în chip absolut[60]. Se pare că este același lucru, din cauza înrudirii de expresie și fiindcă este o mică deosebire între „a fi ceva" și „a fi" în chip absolut și între „a nu fi ceva" și „a nu fi" în chip absolut. Tot așa se prezintă lucrurile dacă argumentele se sprijină pe confuzia

---

dintre esență și accident, ci dintre substanța individuală și toate atributele sale. Sofismul constă în a atribui subiectului ceea ce este valabil numai despre determinările lui, despre predicatele lui, ca și viceversa.

[55] Dacă Coriscos se deosebește de om, se deosebește și de sine, cu alte cuvinte omul este un atribut al lui Coriscos, iar „el însuși", individul, este o modificare a atributului om. Dacă Coriscos nu este identic cu omul în genere, atunci el nu este identic nici cu sine. Eroarea este de a atribui subiectului ceea ce este valabil numai despre om (atributul). Individul este deosebit de om, dar nu este deosebit de Coriscos, care este un individ.

[56] συμβεβηκέναι = *accidit,* accident în sens general.

[57] Aceeași confuzie ca mai sus: individul, ca aparținând omului (predicatului), nu este deosebit de om, dar Coriscos, ca individ, este deosebit de Socrate, tot ca individ, deci Coriscos nu este om, fiindcă individul este legat de om, iar indivizii se deosebesc.

[58] Sofismul confundării relativului *(secundum quid)* cu absolutul *(simpliciter).*

[59] Confuzia sofistică este, de data aceasta, între copula „a fi", care exprimă o relativitate, o legătură, și „a fi" existențial, al cărui sens este oarecum absolut, necondiționat, „simplu".

[60] A spune că un lucru *nu există,* fiindcă nu este cutare lucru, înseamnă, de asemenea, a confunda relativul cu absolutul. Deosebirea verbală mică între „a fi ceva" și „a fi" ne dezvăluie că și sofismele „materiale", „în afară de limbaj", nu sunt independente de sofismele produse de limbaj. Fără complicitatea limbajului nici un sofism nu este posibil.

dintre relativ și absolut. De exemplu: „dacă un indian este negru peste tot, dar nu în ce privește dinții, ar urma să fie alb și non-alb"[61]. Sau dacă el are două atribute într-o anumită privință, ar trebui, după spusele lor, ca contrarii să-i aparțină în același timp. Oricine poate recunoaște ușor, în unele cazuri, astfel de paralogisme. De exemplu, să presupunem că s-a admis că etiopianul este negru și se pune întrebarea dacă el este alb la dinți. Dacă el este alb în această privință, sofistul ar putea să creadă că a ajuns la capătul întrebărilor, fiindcă el a dovedit silogistic că etiopianul este totodată negru și non-negru. În alte cazuri, dimpotrivă, adeseori paralogismele trec neobservate, anume în cazurile în care, ori de câte ori ceva este enunțat în sens relativ despre un lucru, ar părea că rezultă sensul absolut, precum și în cazurile în care nu se constată ușor care dintre contrari este valabil în sens propriu[62]. Această stare de lucruri se ivește acolo unde opușii aparțin deopotrivă subiectului. În adevăr, în aceste cazuri se pare că trebuie să concedăm în chip absolut sau că amândouă atributele aparțin, în același timp, subiectului, sau că nu aparține nici unul. De exemplu, dacă un lucru este jumătate alb, jumătate negru, el este atunci alb sau negru?

Alte paralogisme provin din faptul că nu s-a definit ceea ce este o dovedire[63] și o respingere și că s-a trecut cu vederea ceva în definirea lor[64].

---

[61] Acest exemplu, care a fost uneori ridiculizat, se fundează pe confuzia dintre întreg și parte. Indianul (ὁ Ἰνδός), mai jos etiopianul, este alb numai la dinți, ceea ce nu înseamnă că el este totodată și alb și negru în totalitate, în chip absolut, nu parțial. Sofismul este comis ori de câte ori atributele opuse care aparțin în același timp sau succesiv aceluiași lucru sunt interpretate absolut, fără condiție, nu relativ, în anumită privință, în anumite condiții.

[62] Dacă uneori sofismul este izbitor și nu înșală pe nimeni, alteori el este mai greu de dat la lumină și confundarea relativului și absolutului trece oarecum neobservată. Dificultatea cea mai mare în distingerea relativului și absolutului se ivește ori de câte ori atribute opuse aparțin, în același timp, aceluiași lucru. Dacă este ușor, bunăoară, să facem distingerea necesară când un disc este alb pe o față și negru pe cealaltă, distingerea nu mai este necesară dacă trebuie să determinăm caracterele individuale și caractere generale ale unui lucru sau în ce măsură un lucru este și „unu" și „multiplu".

[63] În text = συλλογισμός.

[64] Aristotel începe să se ocupe de importantul sofism numit *ignoratio elenchi*, adică ignorarea respingerii, a temei cuprinse în respingerea respondentului. Așadar, ignorarea respingerii constă în ignorarea structurii pe care o are raționamentul întrebătorului. Pe scurt, respingerea sofistică nu este o respingere autentică, fiindcă ignoră, intenționat sau nu, conținutul exact al raționamentului respins.

Respingerea autentică este contradicția care se referă la unul și același lucru, nu numai ca nume, ci și ca realitate, iar ca nume nu în sensul de simplă sinonimie, ci în sensul că trebuie să fie același nume[65]. Mai departe, contradicția trebuie să pornească de la ceea ce a fost concedat, și aceasta trebuie să rezulte în chip necesar fără să includă ceea ce era de dovedit de la început, totul fiind valabil în aceeași privință și în relație cu același lucru, în același fel și în același timp, ca și propoziția de respins[66]. Din aceleași puncte de vedere trebuie să fie definită falsa respingere a unui lucru. Unii nesocotesc o parte din condițiile înșirate și ajung astfel numai la o aparență de respingere. De exemplu, ei susțin că același lucru este dublu și non-dublu, fiindcă doi este dublul lui unu, dar nu este dublul lui trei. Sau susțin că același lucru este dublul și nu este dublul aceluiași lucru, dar nu în aceeași privință, căci este dublu în lungime, dar nu în lărgime. Sau, mai departe, ei susțin că este și nu este dublul aceluiași lucru și în aceeași privință, dar nu în același timp și în același fel. De aceea respingerea lor este numai aparentă. S-ar putea să socotim astfel de respingeri printre acele care se sprijină pe limbaj[67].

Respingerile sofistice, care *iau ca dovedit ceea ce este la început de dovedit*, se întâmplă în același fel și de tot atâtea ori cât este posibil de a comite această eroare. Aparența de respingere se produce prin aceea că nu se observă ceea ce este același și ceea ce este diferit[68].

---

[65] Prima condiție a respingerii autentice este ca să fie o contradicție, adică să afirme în concluzie ceea ce întrebătorul a negat, și, invers, să nege ceea ce el a afirmat. Contradicția trebuie să se aplice la unul și același lucru, nu numai nominal, ci și real, și să se aplice fără a recurge la sinonime.

[66] A doua condiție este ca respingerea să se sprijine numai pe ceea ce respondentul a concedat să nu recurgă la o *petitio principii*, adică să ia ca dovedit ceea ce trebuie să fie dovedit și să ia lucrurile în relațiile admise de respondent. Falsa respingere este aceea care nu respectă aceste condiții fiindcă le ignoră intenționat sau nu. *Ignoratio elenchi* este ignorarea condițiilor precise în care s-a constituit raționamentul sau argumentul respondentului. Exemplele care urmează ilustrează caracterul sofistic al unei respingeri. A spune că doi este în același timp dublu și non-dublu, fiindcă este dublul lui unu, dar nu este dublul lui trei, înseamnă a ignora că raționamentul se referă la același lucru, nu la lucruri diferite, sau în exemplul următor, se referă la același lucru, dar nu în aceeași privință etc.

[67] Acest sfârșit stabilește o analogie între *ignoratio elenchi* și sofismele sprijinite pe limbaj, ceea ce ne arată strânsa legătură dintre cele două mari specii de sofisme.

[68] Sofismul numit *petitio principii* sau cerc vicios a fost cercetat de Aristotel și în *Analitica primă* II, 16, 64 b și *Topica* VIII, 13, 162 b. Primejdia acestui sofism sau paralogism este deci mult mai mare decât a altora, fiindcă sofismul nu ține de ajuns seama

Respingerea sofistă sprijinită pe *consecvent*[69] se produce prin aceea 167 b
că se presupune că raportul de consecuție poate fi inversat. Astfel, dacă, fiindcă ceva urmează necesar altceva, presupunem că și, dacă este dat ultimul, urmează cu necesitate primul. De aici rezultă erorile din opiniile care se reazemă pe percepții. Astfel, adeseori fierea este luată drept miere, fiindcă culoarea gălbuie este un consecvent al mierei. Și fiindcă în urma ploii pământul devine umed, credem că, ori de câte ori pământul este umed, a plouat. Așa ceva nu exprimă o consecvență necesară. În retorică, dovezile scoase din semne se sprijină pe *consecvent*[70]. Dacă retorii vor să facă dovada că cineva comite un adulter se folosesc de un consecvent al vieții dusă de omul adulter: el se îmbracă elegant și se plimbă noaptea. Așa ceva se potrivește multora care nu cad sub acea învinuire. Tot așa se întâmplă în dovezile silogistice, de exemplu, în argumentarea lui Melisos, că universul este etern. El presupune că universul nu s-a născut (fiindcă din neființă nu se naște nimic) și că tot ce s-a născut are un început. Dacă universul nu s-a născut, el nu are un început și, în consecință, este etern. Dar această consecvență nu este necesară. Căci dacă tot ce s-a născut are un început, nu urmează necesar ca ceea ce are un început să se fi născut[71], întocmai cum, fiindcă cel ce are febră are și călduri, nu urmează că cel care are călduri are și febră.

---

de ceea ce este același și ceea ce este diferit. Limbajul și de data aceasta poate face diferit ceea ce este identic, și astfel cercul vicios trece neobservat. Expresiile sunt deosebite, dar conținutul lor este același. Același „principiu" poate fi repetat sub două forme verbale deosebite.

[69] Sofismul consecvenței *(fallacia consequentis)* stă în răsturnarea raportului de consecvență. Termenul de consecvent este luat în sensul cel mai general. Astfel, nu numai umezeala pământului este un consecvent al ploii, ci și predicatul este un consecvent al subiectului, de exemplu, culoarea galbenă este un atribut al mierei.

[70] Un alt raport de consecvență este acel dintre semn (σημεῖον) ca consecvent al semnificatului. Teoria semnelor a fost cercetată de Aristotel în legătură cu entimema *(Analitica primă* II, 27). Entimema este, după Aristotel, un raționament retoric. Eroarea comisă prin utilizarea sofistică a semnelor stă în aceea că semnul, care *uneori* dezvăluie o anumită realitate, este generalizat, spunând că el este *totdeauna* un indice al acelei realități, de exemplu, că bărbatul care umblă noaptea elegant este un adulter.

[71] Exemplul argumentării lui Melisos are cu totul altă structură. El ridică o importantă problemă de ordin fizic și „metafizic". Argumentarea lui Melisos, pe care Aristotel o combate explicit și în *Fizica* I, 2 și urm., se desfășoară așa: universul nu a luat naștere fiindcă ar trebui să se nască din nimic; ceea ce nu se naște din nimic nu are început; ceea ce nu are început este etern; deci universul este etern. Și pentru Aristotel universul este etern, deci fără început, dar aceasta nu înseamnă că nu a luat naștere.

Respingerea care constă în *a lua drept cauză ceea ce nu este cauză* se produce când ceea ce nu este cauză este introdus în argumentare ca și cum ar fi cauza argumentării[72]. Acest lucru se întâmplă în raționamentele prin reducere la absurd, căci în ele trebuie să dovedim că una din premise nu este valabilă. Acum, dacă printre chestiunile[73] care sunt necesare pentru a ajunge la concluzia imposibilă se numără și falsa cauză, se va naște aparența că respingerea depinde de ea, de exemplu, când se susține că sufletul și viața nu sunt același lucru. În adevăr, dacă nașterea este contrară distrugerii, atunci o anumită naștere este contrară unei anumite distrugeri. Sau moartea este o anumită distrugere, și este contrară vieții. Prin urmare, viața este naștere, iar a vieții este totuna cu a lua naștere. Aceasta este însă imposibil, și de aceea sufletul și viața nu sunt același lucru. Dar această propoziție nu a fost conchisă just, căci imposibilitatea rezultă și dacă nu declarăm că viața și sufletul sunt același lucru, ci dacă admitem numai că viața este contrară morții care este o distrugere, și că nașterea este contrară distrugerii. Astfel de argumente, fără a fi absolut concludente, nu sunt concludente pentru propoziția în chestiune. Această împrejurare nu este observată adeseori de cei ce pun întrebări[74].

Universul este etern, fiindcă mișcarea cerului este eternă (*Metafizica* XII, 6). Dacă mișcarea cerului a luat naștere, a fost cauzată de „primul motor imobil", ceea ce nu înseamnă că mișcarea are un început. Universul este născut, dar nu are început; este născut, fiindcă are o cauză, dar nu are un început, cauza fiind eternă. Sofismul lui Melisos nu respectă regula conversiunii judecății universale. Aceasta nu se convertește în universală, ci în particulară. Faptul că ceva a luat naștere nu implică necesar că acel ceva are un început. Numai unele începuturi atrag după sine nașterea lor. Universul nu are început și totuși el a luat naștere, întocmai cum cineva poate avea călduri fără a avea febră, deși cel cu febră are totdeauna călduri.

[72] Sofismul este numit în limba latină nu numai *non causa pro causa*, ci și *post hoc, ergo propter hoc* (= „după aceasta, deci din cauza aceasta"). Fenomenul antecedent este considerat drept cauza consecventului; nu tot ce precede un proces este cauza lui; ziua precede noaptea totdeauna și totuși nu este cauza ei.

[73] Întrebarea, chestiunea, este luată, adeseori, în sens de premisă sau propoziție.

[74] Exemplul ales și dezvoltat mai mult decât este nevoie de Aristotel ilustrează sofismul care ia antecedentul drept cauză, pornind de la opoziția dintre viață și moarte. Sofistul vrea să dovedească prin absurd că viața și sufletul nu sunt același lucru, împotriva respondentului care susține teza contrară că viața și sufletul sunt același lucru. Argumentarea sofistă tinde să asimileze viața cu ceea ce se naște sau devine, ceea ce este o absurditate, după Aristotel, pentru ca să arate de ce viața se opune morții, așa cum nașterea se opune distrugerii. Dacă viața ia naștere, dacă este devenire, ea nu poate fi suflet

Așadar, de acest fel sunt argumentele care se sprijină pe consecvent și pe falsa cauză. Argumentele care *fac din două chestiuni una singură* se produc când nu observăm că există mai multe chestiuni și dăm un singur răspuns ca și cum ar exista o singură chestiune[75]. La 168 a
anumite chestiuni este ușor de văzut că există mai multe chestiuni și că nu trebuie să dăm un răspuns, de exemplu la întrebarea: „este oare pământul sau cerul o mare?" Dimpotrivă, la anumite chestiuni nu este atât de ușor, și răspundem ca și cum ar fi o singură chestiune, iar atunci sau suntem de acord cu chestiunea, nedând nici un răspuns, sau se pare că am fost respinși[76]. De exemplu, se pune întrebarea: „este cutare și cutare un om?" Urmează că dacă lovesc și pe unul și pe altul, lovesc pe un om, nu pe mai mulți[77]. Tot așa, când din mai multe lucruri unele sunt bune și altele rele, punem întrebarea: „sunt toate lucrurile bune sau rele?" Orice am răspunde, suntem expuși sau la o aparentă respingere sau la o eroare aparentă[78]. Căci dacă spunem că printre lucrurile care nu sunt bune unele sunt bune, sau că printre lucrurile care sunt bune unele nu sunt bune, comitem o eroare. Uneori, dacă concedăm premise suplimentare, rezultatul este o respingere în regulă. Așa se întâmplă dacă, de exemplu, concedăm că un lucru, ca și mai multe lucruri, sunt deopotrivă albe, goale și oarbe. Căci dacă un orb este ființă care este lipsită de vedere, deși ar trebui să o aibă de la natură, atunci și *orbii* sunt ființe care sunt lipsite de vedere, deși ar trebui s-o aibă de la natură.

---

care nu se naște. Aristotel arată că viața, ca naștere sau devenire, nu este cauză sau fundament pentru argumentare, chiar dacă viața nu este totuna cu sufletul. Așadar, sofistul s-a servit de o cauză care nu este în realitate cauză.

[75] Al șaptelea și cel din urmă sofism este *fallacia plurium interrogationum ut unius*, adică a da un răspuns unic pentru două sau mai multe întrebări.

[76] Ne aflăm deci în dilema: dacă nu răspundem, tăcerea este interpretată că am acceptat poziția întrebătorului, adică posibilitatea unui răspuns unic la mai multe întrebări, dacă dăm un răspuns unic multiplelor întrebări, am prilejuit o respingere sofistică, sau am comis o eroare. Regula admite, în acest sofism, ca să dăm unei întrebări multiple un singur răspuns, nu un răspuns discriminatoriu: unul într-un fel, celălalt în alt fel.

[77] Sofismul consă aici în confuzia dintre singular și plural sau dintre concret și abstract; dacă lovesc pe doi oameni, am lovit omul, fiindcă fiecare este un om.

[78] Dacă este vorba de mai multe lucruri care parte sunt bune, iar parte sunt rele, și întrebarea sună: sunt ele bune sau rele? Răspunsul nostru este pândit sau de o respingere sofistică sau de o evidentă falsitate, după cum dăm un răspuns unic la mai multe întrebări sau amestecăm lucrurile rele cu cele bune și cele bune cu cele rele.

Acum, dacă o ființă are vedere, iar alta nu, urmează că amândouă sau vor avea vederea sau vor fi oarbe, ceea ce este imposibil[79].

6

<Toate paralogismele se reduc la paralogismul ignorării respingerii>

Sau trebuie să divizăm raționamentele aparente și respingerile aparente, așa cum am procedat noi, sau trebuie să le reducem la ignorarea respingerii și să facem din aceasta originea lor[80]. În adevăr, toate felurile de respingere arătate mai sus pot fi raportate la ignorarea definiției respingerii. În primul rând, trebuie să vedem dacă ele nu duc la vreo concluzie, căci concluzia trebuie să fie scoasă din premise, și anume cu necesitate, nu numai în aparență. După aceea, trebuie să cercetăm părțile definiției respingerii[81]. În adevăr, dintre paralogismele care se sprijină pe limbaj, unele rezultă din dublul sens, de exemplu, omonimia, amfibolia și asemănarea formei de exprimare[82] (căci suntem obișnuiți

[79] Ultimul exemplu este mai complicat. Sunt animale care vin pe lume cu trei însușiri: sunt albe, goale și oarbe. Interesează însă numai însușirea de a se fi născut oarbe, deși de la natură trebuie să vadă. Orbirea este o privațiune provizorie. Se poate întâmpla ca din doi pui, unul să se nască cu ochii deschiși. Dacă asimilăm această însușire cu celelalte două (alb și gol), vom comite sofismul răspunsului unic la întrebări multiple, spunând că animalele sunt sau amândouă oarbe sau amândouă cu vedere. Și acest exemplu, ca și celelalte, este grecoi.

[80] Până acum am cunoscut speciile diferite ale genului sofism sau paralogism. Nu cumva unul din sofisme poate fi considerat ca principiul sau originea celorlalte? Acest capitol are drept scop să arate că toate sofismele se reduc la sofismul oarecum fundamental numit *ignoratio elenchi*, adică ignorarea regulilor de care ascultă respingerea veritabilă (ἔλεγχος). Se știe că respingerea este silogismul (raționamentul) contradicției. Orice sofism rezultă din faptul că nu respectă regulile silogismului contradicției adică sau nu este un adevărat silogism, adică nu dă o concluzie sau nu dă concluzia contradictorie cerută de „respingerea adevărată" (ἀληθινος ἔλεγχος).

[81] Se va arăta acum pe scurt cum speciile de sofisme sau nu respectă definiția respingerii integral sau în una din părțile ei.

[82] Sofismele sprijinite pe limbaj, anume trei (omonimia, amfibolia și forma limbajului), rezultă din dublul sens, adică sofismul nu ia propozițiile în sensul primit de respondent.

să vorbim despre orice ca de o substanță individuală[83]). Dimpotrivă, paralogismele care se sprijină pe combinație, diviziune și accent ne induc în eroare, fiindcă expresia nu este aceeași ca a întrebătorului și fiindcă nu același cuvânt este accentuat diferit[84]. Căci termenul sau expresia trebuie să fie aceeași, cum trebuie să fie același și lucrul semnificat, dacă ținem să existe o respingere sau un silogism. Așa, de exemplu, dacă în discuție este *pieptarul*, trebuie să conchidem nu despre *manta*, ci despre *pieptar*, căci se *prea* poate ca și concluzia despre manta să fie adevărată, dar nu ea este obiectul silogismului. Este nevoie de o nouă întrebare pentru a arăta că pieptarul înseamnă același lucru, dacă întrebătorul vrea să știe *de ce* s-a raționat așa[85].

Paralogismele sprijinite pe accident[86] sunt evident o ignoranță a respingerii, dacă le măsurăm cu definiția silogismului. În adevăr, definiția silogismului este aceeași ca definiția respingerii, cu adaosul la aceasta a *contradicției*. Căci respingerea este silogismul contradicției[87]. Dar dacă accidentul nu permite un silogism, nu permite nici o respingere. Să presupunem, ca exemplu, că, date fiind două lucruri,

---

[83] Paranteza prezintă un interes deosebit, fiindcă ne arată cum se formează propozițiile cu dublu sens. Limbajul ne-a obișnuit să vorbim despre orice, ca și cum ar fi o substanță determinată, individuală, un τόδε τι, de exemplu, subiectul este la plural și predicatul — la singular. În greceşte plurarul πάντα („toate", care însă poate fi tradus și prin singularul „totul") primește ca predicat singularul, de exemplu, πάντα ῥεῖ („toate" curg, în loc de „totul curge").

[84] Urmează celelalte trei sofisme: compoziția, diviziunea și accentul. Și de data aceasta există un sens dublu, adică expresia este luată de întrebător în alt sens decât o ia respondentul sau accentuarea este diferită. Expresia trebuie să fie aceeași, fiindcă și lucrul exprimat este același. Dacă în discuție se vorbește de „pieptar", să nu se schimbe cuvântul prin acela de „manta", iar dacă cumva se face schimbarea, trebuie să se precizeze printr-o întrebare suplimentară că termenii diferiți se raportă la același obiect.

[85] Întrebătorul știe *„de ce* s-a raționat așa", dacă a admis și el că cei doi termeni: „pieptar" și „manta" au același sens.

[86] Aristotel reduce acum la *ignoratio elenchi* sofismele „din afara limbajului". Începe cu *fallacia accidentis.*

[87] Reducere acestui sofism la sofismul *ignoratio elenchi* este, după Aristotel, evidentă, căci respingerea autentică este un silogism autentic. Nu există însă un silogism al accidentului, fiindcă, prin definiția lui, silogismul exclude accidentul. Silogismul are totdeauna o concluzie necesară și tot așa respingerea care este un silogism cu o concluzie contradictorie unei concluzii date. Accidentul este luat aici în sensul restrâns de însușire neesențială.

este necesar să existe un al treilea, și că acest al treilea este alb, nu este
168 b nici o necesitate ca acest al treilea să fie alb printr-un silogism[88]. Tot așa, dacă triunghiul are unghiurile egale cu două unghiuri drepte, și dacă, prin accident, el este o figură, sau un simplu factor prim, sau un principiu[89], nu datorită faptului că este o figură, sau un factor prim, sau un principiu are el această proprietate. Căci demonstrația proprietății este valabilă nu fiindcă triunghiul este o figură, sau un factor prim, sau un principiu, ci fiindcă este triunghi[90]. Același lucru este valabil despre celelalte cazuri. Așadar, dacă respingerea este un silogism, o argumentare care se sprijină pe accident nu este o respingere[91]. În chipul acesta și oamenii experți într-o tehnică și, în genere, oamenii de știință sunt respinși de ignoranți, care fac, când au înaintea lor pe cei pricepuți, silogisme sprijinite pe accident. Și deoarece cei pricepuți nu sunt în stare să facă deosebire[92], ei sau dau un răspuns afirmativ la întrebarea ce li s-a pus, sau se presupune că au răspuns afirmativ, deși nu au făcut-o.

Respingerile sprijinite pe ceea ce este spus relativ sau absolut rezultă din faptul că afirmația și negația nu se aplică la același lucru[93].

---

[88] Să ne folosim de un silogism în care, fiind date două lucruri, adică două premise, urmează un al treilea, adică o concluzie, și că acest al treilea este culoarea „alb", care este un accident. Dar un accident nu poate fi conchis cu necesitate. Nu există un silogism al accidentului, deci nu există nici un silogism al contradicției, adică o respingere a accidentului. Sofismul accidentului păcătuiește împotriva condiției formale a silogismului, deci și a respingerii, de a fi un raționament valabil.

[89] „Factor prim" (πρῶτος) înseamnă figura cea mai simplă cu laturi drepte, iar „principiu" (ἀρχή) înseamnă că este figura (σχῆμα) din care derivă celelalte figuri.

[90] Că unghiurile unui triunghi însumate dau două unghiuri drepte este o concluzie care derivă din esența triunghiului, nu din esența figurii în genere. Triunghiul este numai accidental figură în genere și chiar figura cea mai simplă și generatoarea celorlalte figuri.

[91] Aristotel repetă mai concentrat concepția de mai înainte: respingerea sofistă produsă prin accident este sofistică fiindcă nu este o respingere, adică un silogism al contradicției.

[92] Oamenii versați într-o știință sau tehnică sunt expuși să fie *aparent* respinși de către ignoranți printr-un sofism al accidentului, dar și omul de știință sau cel priceput într-o tehnică poate păcătui ca și cel ignorant, sprijinind pe accident un silogism (o demonstrație), dacă nu este capabil să facă distincția dintre esențial și accidental, fiindcă nu posedă o inițiere filozofică. Ignorarea deosebirii capitale dintre esență și accident provoacă și pe un specialist să facă afirmații în chestiuni ce se referă la însușiri accidentale.

[93] Afirmația respondentului și negația întrebătorului nu se raportă la același obiect, deci respingerea nu este un silogism al contradicției, adică concluzia respingerii nu contrazice concluzia silogismului inițial.

Căci „este alb în anumită privință" este negat de „nu este alb în anumită privință", iar „este alb în chip absolut" este negat de „nu este alb în chip absolut". Dacă se admite că ceea ce este alb în anumită privință este alb în chip absolut, nu se face o adevărată respingere, ci numai una aparentă, fiindcă se ignoră ceea ce este o respingere[94].

Dar, din toate paralogismele, cel mai ușor de cunoscut sunt acele, arătate mai înainte[95], care nu respectă definiția respingerii, și de aceea au primit acest nume. În adevăr, aparența de respingere provine dintr-o lipsă în definiția respingerii, și cine divizează paralogismele, așa cum am făcut-o, trebuie să considere ca viciul comun al tuturor paralogismelor o lipsă în definiția respingerii[96].

Paralogismele care se sprijină pe postularea principiului, cum și acele care iau drept cauză ceea ce nu este cauză, sunt evident forme ale ignorării respingerii prin însăși definiția silogismului[97]. Căci concluzia trebuie să rezulte din înseși premisele date[98], ceea ce nu se întâmplă dacă premisele nu sunt cauze, și, pe deasupra, toate acestea fără să se includă ceea ce era de dovedit de la început[99], ceea ce nu fac paralogismele care se sprijină pe postularea principiului.

---

[94] *Fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* sau confundarea absolutului (ἁπλῶς) cu relativul sau cu expresia de aici: „în anumită privință" (πῃ) este, de asemenea, o ignorare a noțiunii de respingere. Respingerea este un silogism care conclude, în timp ce în premise termenul mediu a fost luat în două sensuri: sensul relativ într-o premisă și sensul absolut în altă premisă. Nici termenii extremi nu pot avea un sens relativ în premise și un sens absolut în concluzie.

[95] În capitolul 5, în care se clasează sofismele *extra dictionem* și unde se subliniază rolul dominant al acestor sofisme.

[96] Înțelegem deci de ce sofismul *ignoratio elenchi* este sofismul tipic, la care se reduc celelalte sofisme. El este sofismul nu numai cel mai ușor de recunoscut, ci și cel mai general. Toate celelalte sofisme sunt abateri de la adevărata definiție a respingerii, a silogismului contradicției. De o parte stau silogismele, raționamentele adevărate, de altă parte, paralogismele, raționamentele aparente.

[97] Sofismele: „postularea principiului" *(fallacia petitionis principii)* și „al luării drept cauză a ceea ce nu este cauză" *(fallacia non causa pro causa)* sunt evident reductibile la ignorarea definiției de respingere sau de silogism al contradicției. Nici un silogism nu poate face din concluzie premisa majoră și nici nu poate considera drept cauză sau termen mediu ceea ce nu este cauză adevărată.

[98] Vezi *Analitica primă* I, 1, 24 b.

[99] Vezi *ibidem*, cap. 5, 167 a.

Paralogismele care se sprijină pe consecvent sunt o ramificație a celor care se sprijină pe accident, căci consecventul este un accident[100], dar se deosebește de acesta prin faptul că accidentul se aplică numai la un lucru (de exemplu, propoziția că galbenul și mierea, că albul și lebăda sunt identice), în timp ce consecventul se aplică la mai multe lucruri. Căci lucrurile care sunt identice cu unul și același lucru susținem că sunt identice între ele, și prin aceasta se obține respingerea sprijinită pe consecvent[101]. Dar aceasta nu este totdeauna adevărat, de exemplu, când e vorba de obiecte care sunt albe numai accidental, cum zăpada și lebăda sunt identice numai prin „alb". Tot așa, dacă admitem, ca în definiția lui Melisos, că „a fi născut" și „a avea un început" sunt identice[102], sau că „a deveni egal" și „a primi aceeași mărime" sunt identice[103]. În adevăr, din faptul că ceea ce „a fost născut" „are un început", Melisos crede că rezultă și invers, anume că ceea ce are un început a luat naștere,

---

[100] Cercetând posibilitatea de a reduce sofismul consecventului *(fallacia consequentis)* la *ignoratio elenchi*, Aristotel asimilează acest sofism cu acela ușor de denunțat al accidentului, fiindcă consecventul, adică atributul ce decurge dintr-o substanță, este accidentul acesteia, iar efectul depinde de cauză.

[101] Între sofismul consecventului și sofismul accidentului există totuși o deosebire care justifică admiterea a două specii de sofism. Sofismul accidentului se aplică la un singur lucru și constă din identificarea și deci conversiunea subiectului (mierea) și a unui predicat al lui (galben), mierea fiind de obicei gălbuie. În sofismul consecventului are loc, de asemenea, o identificare, dar nu între un lucru și o însușire (galbenul), ci între două lucruri (mierea și fierea), și o „însușire". Această identificare este adevărată numai în unele cazuri, așa încât galbenul este un consecvent, fiindcă este ceva esențial. Când însă atributul este accidental, ca, de exemplu, în albul lebedei și albul zăpezii, identificarea nu mai este reală, ci sofistică, și deci albul este un accident. Pe scurt, sofismul comun constă în identificarea sau conversiunea unui atribut cu un singur lucru *(fallacia accidentis)* sau a unui atribut cu două lucruri *(fallacia consequentis)*. Acesta din urmă vrea să beneficieze de axioma matematică: două mărimi egale cu o a treia sunt egale între ele. Dacă lebăda și zăpada sunt deopotrivă de albe, ar urma (falsă consecvență!) că lebăda este totuna cu zăpada. Mărimile matematice sunt numai mărimi și ca atare generale; de aceea pot fi egale. Lebăda și zăpada sunt lucruri concrete, care au multe alte proprietăți, dintre care una esențială, nu numai o proprietate accidentală, cum este culoarea „alb".

[102] Exemplul de sofism al consecvenței, scos din teoria eleatului Melisos, a fost citat mai înainte (cap. 5). Consecvența este falsă fiindcă se sprijină pe o falsă conversiune a judecății universal-afirmative; aceasta se convertește în particular-afirmativă. Nu tot ce are început a luat naștere.

[103] Tot așa, nu toate lucrurile care primesc aceeași mărime devin egale, căci lucrurile în sine inegale nu devin egale prin aceea că primesc aceeași mărime.

ca și cum a fi născut și a fi limitat sunt același lucru, fiindcă amândouă au un început[104]. Tot așa se întâmplă la lucrurile care devin egale. Fiind- 169 a
că lucrurile care primesc aceeași mărime devin egale, trebuie ca și ceea ce a devenit egal să primească aceeași mărime. Astfel argumentarea se sprijină pe consecvent. Deoarece respingerea sprijinită pe accident constă în ignorarea respingerii, este evident că aceasta se aplică și la respingerea sprijinită pe consecvent. Această temă va fi cercetată și în altă parte[105].

Paralogismele care întrunesc mai multe chestiuni în una singură se sprijină pe faptul că nu analizăm noțiunea de *propoziție*[106]. Propoziția enunță un singur predicat despre un singur subiect, căci aceeași definiție[107] se aplică la un lucru în genere și la un lucru unic, de exemplu, la om și numai la un om unic, și la fel în celelalte cazuri. Deci, dacă o propoziție unică este aceea care enunță un singur atribut despre un singur subiect, atunci o întrebare de felul acesta va fi o propoziție în genere[108]. Deoarece silogismul rezultă din propoziții, iar respingerea este un silogism, și respingerea va rezulta din propoziții. Prin urmare, dacă o propoziție enunță un singur predicat despre un singur subiect, este evident că și acest fel de paralogism constă în ignorarea respingerii, căci și atunci *pare* a fi o propoziție ceea ce în realitate nu este. Deci dacă respondentul a dat un răspuns, ca și cum întrebarea ar fi una singură, se va produce o respingere adevărată. Dar dacă nu a fost dat răspunsul în realitate, ci aparent, va fi numai o respingere aparentă[109].

---

[104] Aristotel precizează cum trebuie să fie interpretat sofismul comis de Melisos. Ceea ce este finit și ceea ce este născut au deopotrivă un început, dar finitul și născutul nu sunt același lucru, așa cum lebăda nu este zăpadă, fiindcă amândouă sunt albe.

[105] Vezi capitolele 24 și 28 unde se dă soluția celor două sofisme. Reamintim că pentru Aristotel consecventul are sensul de accident.

[106] În text: λόγος πρότασεως= noțiunea sau definiția premisei. În cele ce urmează propoziția este totuna cu premisa. Ceva mai jos se întrebuințează termenul obișnuit al definiției: ὅρος.

[107] În text: ὅρος.

[108] Orice întrebare sau chestiune este o premisă (o propoziție). Orice propoziție are structural un singur subiect și un singur predicat. În adevăr, orice noțiune este una și de aceea ea nu comportă decât o singură chestiune, nu mai multe.

Reunirea mai multor chestiuni (propoziții) în una singură păcătuiește împotriva structurii propoziției, și cum propoziția este un factor component în raționamentul contradicției, adică în respingere, ultimul sofism, reunirea mai multor chestiuni în una singură, se reduce, de asemenea, la *ignoratio elenchi*.

[109] Dacă s-a dat un singur răspuns, când întrebarea, deși multiplă, este una, s-a obținut o respingere autentică. Dar dacă răspunsul este unul la mai multe întrebări, dacă

Prin urmare, toate formele de paralogisme se reduc la ignorarea respingerii, unele (acele sprijinite pe limbaj), fiindcă contradicția, care este caracterul distinctiv al respingerii, este numai aparentă, iar celelalte fiindcă nu respectă definiția silogismului[110].

7

<Cauzele erorii sunt cauzele paralogismelor>

Eroarea[111] se produce, la argumentele care se sprijină pe omonimia și amfibolia cuvintelor și propozițiilor, din împrejurarea că nu putem deosebi diferite sensuri ale termenului (unii termeni, cum sunt, de exemplu, unul, ființa, identicul[112], nu pot fi ușor analizați), iar la argumentele care se sprijină pe compoziție și divizare, din împrejurarea că presupunem că nu este nici o deosebire între exprimarea compusă și acea divizată, cum se și întâmplă de fapt cu cele mai multe expresii. Același lucru se aplică la argumentele sprijinite pe accent[113], căci

---

deci mai multe chestiuni sunt întrunite în una singură, s-a căzut în sofismul al șaptelea *(fallacia plurium interrogationum ut unius).*

[110] În rezumat, toate sofismele sunt forme ale unui singur sofism: ignorarea respingerii. Sofismele limbajului ignoră un caracter al respingerii: contradicția, adică sunt false contradicții; sofismele „din afara limbajului", fiindcă ignoră o altă latură a respingerii: silogismul, raționamentul, adică sunt false silogisme. În textul grec pentru „definiția silogismului" este ὁ ὅρος τοῦ συλλογισμοῦ. În *Analitica primă* I, 1, ὅρος este întrebuințat și în sensul de „termen", „noțiune" (concept).

[111] Până acum ni s-a arătat care sunt sofismele *in dictione* (cap. 4), sofismele *extra dictionem* (cap. 5), în sfârșit reducerea tuturor sofismelor la un sofism *extra dictionem,* la *ignoratio elenchi,* fiindcă sofismul nu este o adevărată respingere. El nici nu este o adevărată contradicție, nici nu este un adevărat silogism, deci ignoră respingerea în structura ei de silogism al contradicției (cap. 6). În acest capitol se dă la lumină în ce constă eroarea, înșelăciunea (ἀπατή) acestor false respingeri. Se arată pe scurt eroarea fiecărui sofism în ordinea enumerată în capitolele precedente, întâi cele de limbaj, apoi cele din afara limbajului. Capitolul pregătește cercetarea care începe cu capitolul 17: soluționarea sofismelor, demontarea mecanismului lor, adesea complicat sau ascuns.

[112] Sunt termeni filozofici, „transcedentali", adică comuni tuturor lucrurilor. În *Metafizica V,* care este un lexic filozofic, Aristotel analizează sensurile acestor noțiuni supreme în capitolele 6 (unul), 7 (ființa), 9 (identicul și diferitul).

[113] Accentul sau prozodia are un sens general, în care se cuprind nu numai accentele propriu-zise (grav, ascuțit, circumflex), ci și spiritele (aspru, lin), silabele și vocalele scurte sau lungi.

accentuarea gravă sau ascuțită a vocii nu pare să schimbe vreodată, afară de cazuri excepționale, sensul termenilor. În sfârșit, la argumentele sprijinite pe forma expresiei, eroarea se produce din cauza asemănării cuvintelor[114]. În adevăr, este greu de deosebit ce fel de lucruri sunt semnificate prin același cuvânt și ce fel de lucruri sunt semnificate prin cuvinte deosebite[115]. Cine este în stare să facă această deosebire este foarte aproape de cunoașterea adevărului[116]. Un motiv deosebit de a cădea în această eroare, comițând paralogisme, este că orice atribut al unui lucru concret este confundat cu lucrul însuși, și este considerat ca o unitate individuală[117]. Căci unului și substanței par să le aparțină mai ales individualitatea și ființa[118]. De aceea, acest paralogism trebuie să fie urmărit printre respingerile care se sprijină pe limbaj, fiindcă această eroare[119] se produce mai ușor când o problemă este examinată împreună cu alții, decât atunci când este examinată de fiecare în parte (căci examinarea împreună cu altul se face prin limbaj, în timp ce aceea făcută pentru sine se face, cel puțin tot atât, prin raportarea la lucrul însuși[120]). 169 b
În al doilea rând, putem cădea în eroare și dacă examenul e făcut pentru sine, în cazul că cercetarea se îndreaptă numai spre cuvânt. Și aici eroarea provine din asemănare, iar asemănarea — din limbaj.

La paralogismele sprijinite pe accident, eroarea se produce fiindcă nu suntem în stare să deosebim identicul de divers, unul de multiplu sau în ce cazuri accidentele, ca predicate, sunt aceleași și pentru subiectele

---

[114] Substantivele, de exemplu, deși sunt deopotrivă substantive, aparțin unor categorii diferite. Așa bunăoară, *mersul* este o acțiune, *ședereа* este o poziție, iar *căderea* nu știm de la început dacă este o acțiune sau o pasiune.

[115] Același cuvânt poate semnifica lucruri asemănătoare, ceea ce este regula, sau lucruri deosebite (omonimele). De asemenea, unul și același lucru poate fi semnificat prin cuvinte deosebite (sinonimele).

[116] În orice caz este ferit de eroare și deci de sofisme.

[117] Paralogismul cel mai obișnuit al formei de exprimare este considerarea atributelor generale ale lucrurilor concrete, individuale drept indivizi, este ipostazierea în lucruri independente a substanțelor secunde, a esențelor generale, care nu sunt independente; ci depind de individul căruia aparțin.

[118] Individualitatea (τόδε τι) și ființa (τὸ ὄν) aparțin substanței prime ca unitate. *Acest* om este o substanță primă, *omul* este o substanță secundă.

[119] Adică confundarea categoriilor, mai ales a substanței prime și a substanței secunde, eroarea obișnuită a teoriei platonice a Ideilor.

[120] Când examinez împreună cu alții o problemă, eroarea formei de expresie este mai frecventă, fiindcă trebuie să recurgem la limbaj. Când examinez singur, mă raportez cu precădere la lucrul însuși. Totuși și în examinarea siguratică eroarea se produce, dacă pun greutatea pe cuvânt, nu pe lucru.

lor[121]. Tot așa cu paralogismele care se sprijină pe consecvent, căci consecventul face parte din accident[122]. Mai departe, în unele cazuri, se produce aparența și se crede că dacă cutare lucru nu este despărțit de cutare alt lucru, atunci și invers, nici cel din urmă nu poate fi despărțit de primul[123]. La paralogismele sprijinite pe o lipsă în definiția respingerii și la acele care se sprijină pe diferența între o afirmație înțeleasă relativ și aceea înțeleasă absolut, eroarea constă în mica deosebire a înțelesurilor. Căci noi tratăm limitarea la particular, sau la relativ, sau la în ce fel, sau la timp, ca și cum nu ar adăuga nimic la înțeles și de aceea le confundăm cu o propoziție universală[124]. Aceeași situație se întâlnește la paralogismele sprijinite pe postularea principiului, pe falsa cauză și pe reunirea mai multor chestiuni în una singură. La toate acestea, eroarea se produce din mica deosebire a înțelesurilor. În adevăr, lipsa de exactitate în definiția dată propoziției și silogismului are drept cauză aceea arătată mai sus[125].

8

<Respingerile sofistice sprijinite pe *conținutul* științelor>

Deoarece știm în câte feluri[126] se produc silogismele aparente, știm de asemenea și în câte feluri se produc silogismele sofistice și

---

[121] Ceea ce este adevărat despre atribut nu este adevărat necesar și despre subiect; ceea ce aparține predicatului nu aparține necesar și subiectului. Dacă, de exemplu, stă în natura *omului de a fi altul decât Coriscos*, adică de a fi universal, nu individual, nu înseamnă că și *Coriscos este altul decât Coriscos*.

[122] Deci sofismul consecventului este înrudit cu sofismul accidentului; el are o semnificație deosebită. semnificația particularizării.

[123] Vezi capitolele 24 și 28 unde paralogismul este exemplificat. Dacă „cel ce se apropie" este aceeași persoană cu „Coriscos", trebuie sau să-i cunosc pe amândoi, sau să *nu*-i cunosc pe amândoi.

[124] Nesocotirea limitării prin relativ și particular duce la transformarea relativului în absolut și universal, unul din cele mai frecvente sofisme ale omului care nu se mulțumește cu relativul și particularul, ci tinde spre absolut și universal.

[125] Concluzia acestui capitol este de o însemnătate deosebită. Toate sofismele (paralogismele) au drept cauză un lucru de nimic, care stă în variații de înțeles și de aceea ele trec adeseori neobservate. Aristotel a precizat acest izvor comun al sofismelor la începutul capitolului.

[126] Cel două genuri de sofisme sunt cele ale limbajului (șase) și în afara limbajului (șapte). Silogismele sau respingerile sofistice sunt silogisme aparente, pseudosilogisme.

respingerile sofistice. Înțeleg prin respingere sofistică și silogism sofistic nu numai silogismul sau respingerea care pare să fie, fără să fie în realitate, ci și acel care, deși este în realitate, este potrivit numai aparent lucrului în discuție[127]. Așa sunt silogismele care nu resping și nu arată că respondenții sunt ignoranți în chestiunea ce se discută, sarcină care este scopul artei de a examina[128]. Dar arta de a examina este o parte a dialecticii; și aceasta poate să ajungă la o concluzie falsă din cauza ignoranței respondentului[129]. În ce privește respingerile sofistice, deși ele dovedesc propoziția contradictorie, nu ne fac să cunoaștem dacă respondentul este un ignorant. Căci sofiștii nu pretind altceva decât să pună în încurcătură prin argumentele lor și pe cel ce știe[130].

Este evident că noi le cunoaștem prin aceeași metodă[131]. Căci toate mijloacele care produc la auditori aparența că concluzia rezultă din premisele concedate sunt și acele care produc aparența la respondent, așa încât falsele silogisme se vor produce, prin aceleași mijloace, fie prin toate, fie numai prin unele din ele[132]. În adevăr, ceea ce credem că am fi admis fiind neîntrebați, am fi admis, de asemenea, dacă am fi fost întrebați. Numai în unele cazuri de respingeri sofistice, dacă ni se cere să arătăm ceea ce lipsește pentru a face dovada, se descoperă falsitatea, cum se întâmplă la paralogismele sprijinite pe limbaj și

---

[127] Aristotel consideră ca sofism și silogismul care, formal, este corect, dar nu se raportă la lucrul în discuție, deci care material este o eroare.

[128] Spre deosebire de sofisme care în realitate nu resping, contrar pretențiilor lor, și nici nu dezvăluie ignoranța respondentului, silogismele peirasticii (artei de a examina), care este sarcina principală a dialecticii, au drept scop să dezvăluie ignoranța respondentului, a celui care se fălește cu știința sa. Sofismele, departe de a da în vileag neștiința altora, exploatează această neștiință.

[129] Și silogismul dialectic (peirastic) poate fi o respingere, dacă ajunge la o concluzie contradictorie pentru a demasca falsa știință sau ignoranța celui ce se pretinde în posesia științei.

[130] Sofistica nu este o peirastică, o dialectică, fiindcă ea nu-și propune să demaște ignoranța, ci numai să pună în încurcătură pe respondent, adică să dea o falsă respingere sau o falsă teză contradictorie.

[131] Silogismele aparente, sofistice și false, sunt cunoscute prin aceeași metodă, cum îndată va arăta Aristotel.

[132] Auditorii pot fi înșelați ca și respondentul, dacă dau crezare premiselor, prin aceleași silogisme aparente, căci ceea ce acordăm ca premise valabile, nefiind întrebați, deci fiind auditori, am fi acordat și dacă am fi fost întrebați.

solecisme[133]. Deci, dacă paralogismele care conchid contradictoria unei teze nu sunt decât respingeri aparente, este evident că mijloacele pe care se fundează concluziile false și acele pe care se fundează respingerea aparentă vor fi numeric aceleași[134].

Respingerea aparentă se produce în tot atâtea feluri câte părți are respingerea adevărată, căci, datorită imperfecțiunii uneia din părți,
170 a respingerea devine pur aparentă[135], de exemplu[136], respingerea aparentă care nu scoate concluzia din argumentul inițial (ca, de exemplu, în argumentarea prin imposibil)[137], aceea care face din mai multe chestiuni una singură și astfel păcătuiește în constituirea premisei, aceea care face dintr-un accident o esență, aceea care este o parte a celei din urmă, anume respingerea sprijinită pe consecvent[138]; mai departe, respingerile false în care concluzia nu rezultă potrivit lucrurilor, ci numai în cuvinte[139]; apoi, respingerile false în care, în loc să se dovedească concluzia universal, sau în privința aceluiași lucru, sau sub același raport și în același fel, respingerea se referă numai la o parte a lucrului sau la una sau alta din calificările acestea; mai departe, este respingerea falsă care postulează principiul, călcând regula de a nu conceda ca principiu concluzia. În chipul acesta, vom obține toate cazurile pe care se sprijină paralogismele, căci nu putem avea mai multe; paralogismele se sprijină pe cazurile arătate mai sus[140].

---

[133] Dacă trebuie să arătăm ce anume lipsește din pretinsa respingere sofistică, vom descoperi eroarea, cum se întâmplă mai ales la sofismele *in dictione*. Aristotel arată aici că diferența dintre o respingere adevărată si una sofistică stă în faptul că aceasta din urmă omite de a exprima ceva. Uneori însă sofismul este obținut prin adaosuri de prisos, cum constată însuși Aristotel în capitolul 5.

[134] Procedeele concluziei false și ale silogismului sofistic sunt aceleași. Dar cum se produce silogismul sofistic? Îndată se va da răspunsul: este o imperfecție a silogismului adevărat, o imperfecție a respingerii adevărate.

[135] Cum a arătat Aristotel în capitolul 6, orice sofism (paralogism) este o respingere (*elenchis*) aparentă, o „ignorare a respingerii" sau a definiției respingerii.

[136] În cele ce urmează, Aristotel confruntă sofismele cu adevărata respingere, cu definiția respingerii.

[137] În argumentarea prin imposibil, sofismul se caracterizează prin eroarea de a nu conchide din premisa ce trebuie contrazisă.

[138] Sofismul consecventului este o formă specială a sofismului accidentului.

[139] Confruntarea se face pe scurt cu toate cele șase sofisme ale limbajului.

[140] Paralogismele sau silogismele false sunt la fel, fie că falsificarea este săvârșită intenționat, ca în sofisme, fie că este săvârșită neintenționat. Cele neintenționate se

Respingerea sofistică nu este o respingere absolută, ci numai una relativă, față de un anumit interlocutor[141]. Constatarea este valabilă și pentru silogismul sofistic. În adevăr, dacă la paralogismul prin omonimie nu se concede că termenul are un singur sens, dacă la paralogismul prin asemănare de formă verbală nu se concede că substanța este singura categorie vizată, și dacă la celelalte paralogisme nu se fac aceleași rezerve, nu vom avea nici respingeri, nici silogisme, fie absolute, fie relative, față de un anumit interlocutor[142]. Dimpotrivă, dacă interlocutorul concede toate cele spuse, respingerile sunt bune pentru cel care răspunde, dar ele nu sunt bune, absolut vorbind, fiindcă nu s-a admis un singur sens al termenului, ci numai aparența unității de sens, și aceasta numai pentru un anumit interlocutor.

9

<Respingerile, fiind infinite, nu pot fi cunoscute toate>

Nu trebuie să căutăm să stabilim numărul de puncte de vedere din care interlocutorii pot fi respinși, afară numai dacă nu avem cunoașterea tuturor lucrurilor. O astfel de cunoaștere nu este de domeniul vreunei științe, căci științele și, evident, de asemenea demonstrațiile pot fi infinite la număr[143].

întâlnesc deopotrivă în știința specială, ca și în dialectică, în care domină opiniile generale sau comune.

[141] Aristotel face aici importanta distincție între cele două moduri de respingere: *ad rem*, adică o respingere valabilă pentru problema dată, și *ad hominem*, sau respingerea pentru problema dată față de un anumit interlocutor, față de respondent. Absolută este numai prima respingere, a doua este relativă unui anumit om și propozițiilor concedate de el. În respingerea *ad hominem* se arată că teza respondentului contrazice cele concedate sau afirmate de el înainte. Dovedind că argumentele respondentului nu sunt temeinice, adevărul obiectiv poate să rămână neatins (vezi cap. 20).

[142] Încă o dată Aristotel subliniază că sofismul este relativ, nu absolut, adică este dependent de concesiile făcute de respondent. Căci eroarea trebuie căutată în răspunsul acestuia, în cele admise de el.

[143] Numărul de respingeri sofistice este nesfârșit ca și obiectele cunoașterii. Cum nu avem o cunoaștere și o demonstrație a tuturor lucrurilor, nu posedăm perfect toate științele speciale și opiniile generale. Aristotel întrebuințează termenul ἐπιστήμη pentru

Dar respingerile pot să fie și adevărate; de aceea, la tot ce putem demonstra, corespunde o respingere a celui ce susține teza contradictorie adevărului[144]; de exemplu, dacă el susține că diagonala pătratului este comensurabilă, îl putem respinge prin demonstrarea că ea nu poate fi măsurată. Așadar, pentru a cuprinde toate respingerile ar trebui să avem cunoașterea tuturor lucrurilor. Căci unele respingeri pot să se întemeieze pe principiile și pe consecințele acestora din geometrie, altele, pe principiile medicinei, și altele, pe principiile altor științe. Pe de altă parte, și respingerile false au un domeniu nesfârșit. Căci în orice știință există silogisme false, în geometrie — fals silogism geometric, în medicină — fals silogism medical. Prin „orice știință"[145] înțeleg „potrivit principiilor acestei științe". Este deci evident că trebuie să îmbrățișăm locurile comune nu ale tuturor respingerilor, ci numai ale celor care se întâlnesc în dialectică[146]. Acestea sunt comune oricărei științe și oricărei capacități[147]. În ceea ce privește respingerile din fiecare știință, specialistul are sarcina de a examina dacă o respingere este reală sau numai aparentă, iar dacă este reală, el va examina de ce este reală. În schimb, este sarcina dialecticianului de a examina respingerile care sunt fundate pe principii comune și care nu țin de nici o știință particulară[148]. În adevăr, dacă cunoaștem locurile comune din care ne procurăm silogismele probabile despre o temă oarecare, vom cunoaște și pe acele din care ne procurăm
170 b respingerile respective. Căci respingerea este silogismul contradicției,

---

a desemna „știința". Grecii n-au deosebit niciodată cu strictețe „știința" și „*techne*" (arta). În schimb mijloacele respingerii sofistice, fiind valabile și aplicabile la toate științele, pot fi reduse la un anumit număr: sunt cele treisprezece sofisme arătate în capitolele 4 și 5. Fiind *comune* tuturor științelor, studiul sofismelor își are locul sistematic în dialectică, în știința opiniilor generale.

[144] Cum există, în primul rând, respingeri adevărate, vor exista atâtea respingeri adevărate câte respingeri sofistice sau demonstrații false există. Cum știm, numărul acestor respingeri este infinit, variabil după științe (Aristotel vorbește semnificativ de geometrie și medicină).

[145] În text: τέχνη.

[146] Aristotel explică de ce a renunțat să se ocupe de respingerile sofistice, în ce privește *obiectul* sau *materia* lor și s-a limitat la cele mai generale și deci limitate ca număr.

[147] „Capacitatea" *(dynamis)* este calitatea gândirii de a putea duce o discuție; ea este strâns legată de „artă", adică de știința aplicată.

[148] Sofismele sunt aceleași în științele speciale și în dialectică, dar în știință sofismele se întâlnesc în probleme speciale, în dialectică — în problemele generale.

așa încât unul sau două silogisme[149] ale contradicției ne dau o respingere. De acum dispunem de locurile comune care ne procură respingerile de acest gen. O dată stăpâni pe acestea, suntem de asemenea, stăpâni pe soluțiile lor, căci obiecțiile aduse acestor respingeri sunt soluțiile. Astfel, suntem stăpâni pe toate locurile comune care ne procură aceste respingeri, respingeri care nu sunt decât aparente — aparente nu pentru toată lumea, ci numai pentru cei formați[150]. Căci locurile comune, datorită cărora respingerile devin aparente pentru primul venit, sunt fără număr[151]. De aceea este evident că stă în sarcina dialecticianului de a cunoaște câte sunt locurile comune care ne procură, cu ajutorul principiilor comune, fie o respingere reală, fie o respingere aparentă, cu alte cuvinte, fie o respingere dialectică, fie una aparent dialectică, fie de examen critic[152].

10

<Împărțirea argumentelor după limbaj și după lucruri este falsă>

Nu este adevărată diferența pe care unii o fac între argumente, spunând că unele se referă la limbaj, altele — la gândire[153]. Este absurdă presupunerea că unele argumente se referă la cuvinte, iar altele — la gândire, și deci că ele nu sunt identice[154]. Nu înseamnă oare că discuția

[149] Un silogism sau două, dacă unul nu ajunge pentru a duce la bun sfârșit respingerea.

[150] Pentru cei formați în dialectică.

[151] Aristotel repetă că respingerile sunt fără număr dacă trebuie să ținem seama de toate lipsurile intelectului respondenților și ascultătorilor, de toate concesiile făcute de respondenți, provocând astfel erori, în sfârșit, de toate abaterile de la linia dreaptă a silogismului.

[152] Se vorbește din nou de o respingere examinatorie (peirastică) deosebită de respingerea dialectică reală — pentru a nu mai pomeni de respingerea sofistică. Se știe că în *Topica* peirastica sau examinarea critică constituie prima utilitate a dialecticii: exercitarea gândirii (γυμνασία).

[153] În text: gândire = διάνοια.

[154] Începutul acestui capitol ne surprinde. Până acum, Aristotel a clasat sofismele în două grupe: „de limbaj" și „în afară de limbaj". Acum consideră ca absurdă această clasificare, considerându-le identice. Ceea ce Aristotel consideră pe bună dreptate absurd

nu se referă la gândirea respondentului, dacă el însuși fiind întrebat, nu se întrebuințează cuvântul în sensul acordat de cel ce este întrebat? Aceasta înseamnă că discuția se referă la cuvânt[155]. Dimpotrivă, discuția se referă la gândire, dacă cuvintele sunt luate în sensul pe care l-a admis respondentul. Dacă acum cineva (fie cel ce întreabă, fie cel întrebat), folosindu-se în discuție de termeni cu mai multe înțelesuri, presupune că ei nu au decât un sens (de exemplu, termenii de „ființă" și „unul" pot să aibă mai multe înțelesuri și totuși respondentul — în răspunsul său și întrebătorul — în întrebarea sa, să presupună că ele au un singur sens, iar de dovedit este propoziția că totul este unu) — oare această discuție se referă la gândirea celui care este întrebat?[156] Dacă însă unul din interlocutori presupune că termenul are mai multe sensuri, este evident că o astfel de discuție nu se referă la gândire[157] [Astfel fiind sensurile expresiilor în discuție este evident că argumentele nu pot fi deosebite[158]]. Căci, mai întâi, la argumentele cu mai multe sensuri, este posibil ca ele să se refere și la cuvânt și la gândire; al doilea, aceasta este posibil la orice argument[159]. Căci împrejurarea că un argument se referă la gândire nu se fundează pe însăși natura argumentului, ci pe comportarea în anumit fel a respondentului față de cele concedate[160].

Mai mult chiar, s-ar putea ca toate argumentele să se refere la cuvânt (ὄνορα), deoarece *a se referi la cuvânt* este aici totuna cu *a nu se*

---

este convingerea că cele două specii de sofisme ar putea fi deosebite cu strictețe. Fără complicitatea limbajului nu este posibil nici un sofism.

[155] Discuția nu se referă la gândirea respondentului, dacă cuvintele nu sunt luate de cel ce întreabă în sensul acceptat de respondent. Cu alte cuvinte, întrebătorul trebuie să ia cuvintele în sensul în care le-ar lua el, dacă ar fi întrebat.

[156] Fraza, destul de încărcată, vrea să dovedească, o dată mai mult, că discuția se referă și la cuvânt și la gândire, dacă termenul cu mai multe sensuri este luat într-un singur sens. În text, în loc de „cel ce întreabă" stă „dacă Zenon care întreabă". „Zenon" este o glosă în genere eliminată ca străină de sensul textului.

[157] Dacă numai unul din interlocutori presupune că termenul are mai multe sensuri, disputa este mai mult verbală.

[158] Această propoziție a fost intercalată de W. A. Pickard-Cambridge în traducerea engleză de sub conducerea lui W.D. Ross *(The Works of Aristotle,* vol. I, p. 170 b 26). Nu există deosebire între argumente după gândire și după cuvinte.

[159] În orice sofism, disputa se referă deopotrivă la cuvânt și la gândire (adică în ultimă instanță la lucru).

[160] Nu există deci un sofism care să se refere numai la gânduri, la ceea ce se află „în afara limbajului".

referi la gândire[161]. În adevăr, dacă toate argumentele nu s-ar referi, fie la cuvânt, fie la gândire, atunci ar fi unele argumente, cu totul altele, care nu s-ar referi nici la cuvânt, nici la gândire. Dar se susține că toate argumentele trebuie să fie sau de unele sau de celelalte, și toate sunt împărțite ca referindu-se fie la cuvânt, fie la gândire, și că nu există altele. Cu toate acestea, argumentele care se sprijină pe cuvânt sunt o parte din silogismele care se sprijină pe multiplicitatea de sensuri a limbajului. Căci s-a susținut în chip absurd că toate argumentele sprijinite pe limbaj sunt argumente sprijinite pe cuvinte, deoarece există alte paralogisme care nu se produc fiindcă respondentul adoptă față de ele o anumită comportare, ci fiindcă argumentarea însăși conține o întrebare cu mai multe sensuri[162].

De asemenea, este cu totul absurd să cercetăm respingerile fără 171 a
a cerceta înainte silogismul, căci respingerea este o specie de silogism, și de aceea trebuie să cercetăm silogismul înainte de falsa respingere, întrucât o atare respingere este un silogism aparent de contrazicere a unei teze. De aceea, cauza falsei respingeri stă sau în silogism sau în contradicție (căci trebuie să ținem seama și de contradicție), iar câteodată în amândouă, dacă respingerea este aparentă[163]. În paralogismul „a vorbi tăcutele" eroarea stă în contradicție, nu în silogism[164], iar în paralogismul

[161] Aristotel se angajează mai departe în dovedirea afirmației de mai sus, anume că argumentele referitoare la gândire sunt aceleași cu argumentele referitoare la cuvânt. Se înțelege de la sine că ceea ce nu se referă la gândire se referă la nume, căci nu există o a treia specie de care va vorbi îndată, adică de argumente care nu se referă nici la gândire, nici la cuvânt. Clasificarea dihotomică ar deveni trihotomică, ceea ce este fals.

[162] Cele două fraze resping confundarea sofismelor limbajului, adică sofismele fundate pe pluralitatea de sensuri, cu sofismele sprijinite pe cuvânt (παρὰ τοὔνομα). Acestea nu sunt o specie nouă de paralogisme, ci sunt o subspecie a sofismelor sprijinite pe limbaj. De aceea clasificarea sofismelor în „după gândire" și „după cuvânt" nu are aceeași valoare ca gruparea în „din afara limbajului" și ale „limbajului". De aceea există sofisme ale limbajului care se referă nu la cuvinte, ci la gândire, atunci când ambiguitățile stau nu în răspuns, ci în însăși formularea întrebării.

[163] Celor ce încearcă o altă clasificare decât acea propusă de el, Aristotel le obiectează că „respingerile" trebuie să fie clasificate pornind de la „silogisme", deoarece respingerea este o specie de silogism, anume silogismul tezei contradictorii. Deci falsa respingere sau sofismul rezidă sau din silogismul însuși, în respingerile „din afara limbajului" sau din însăși „respingerea" *(elenchus)*, în respingerile fundate pe „limbaj".

[164] În sofismul, citat și în capitolul 4, „a vorbi tăcutele" sau „cele tăcute" ni se prezintă un caz de sofism sprijinit pe „respingere", pe „contradicție" (ἀντίφασις), adică este un sofism produs de echivocul cuvântului. „A vorbi tăcutele" (σιγῶντα) se poate

„cineva dă ceea ce nu are", eroarea stă în amândouă[165]; în celălalt, în sfârșit, anume că „poezia lui Homer este o figură, fiindcă este un ciclu", eroarea stă în silogism[166]. Silogismul adevărat este acel în care nu se întâlnește nici una din cele două erori[167].

Și acum, pentru a ne întoarce la punctul de la care ne-am abătut[168], raționamentele matematice se referă oare la gândire, sau nu se referă? Și dacă cineva crede că cuvântul de triunghi are mai multe sensuri și dacă el a admis un altul decât acela de figură, la care se obține concluzia că suma unghiurilor este egală cu două unghiuri drepte, oare interlocutorii au argumentat referindu-se la gândirea triunghiului, sau nu? Să mergem mai departe. Dacă cuvântul are mai multe sensuri, iar cel ce răspunde nici nu observă și nici nu crede că este așa, se putea ca discuția să nu se refere la gândirea interlocutorilor?[169] Sau, cum altfel

---

referi la persoana celui care vorbește, și atunci se afirmă că cel ce vorbește tace, ceea ce duce la contrazicere, sau se referă la conținutul celor spuse: „cele tăcute" și atunci nu mai este o contradicție între „a vorbi cele tăcute" și „a nu vorbi cele tăcute". Sofismul se găsește în dialogul platonic *Euthydemos*. El se fundează pe echivocul „a vorbi tăcut" și „a vorbi tăcutul".

[165] Acest sofism, pe care îl va dezvolta în cap. 22, 178 a, este cazul unui raționament fals care nu este nici silogism, nici propriu-zis o respingere, amândouă fiind vicioase: silogismul este vicios în concluzie, iar respingerea — în structura ei nu este respingere. La întrebarea: „putem da ceea ce nu avem?", răspunsul legitim este: nu. Sofismul oferă o respingere falsă, căci echivocul stă în interpretarea expresiei „ceea ce nu avem", de exemplu: „a da bani cu părere de rău" și „a nu avea bani cu părere de rău". În prima expresie se afirmă modalitatea de a da, în a doua — însuși obiectul de dat, ceea ce este un joc de cuvinte tipic pentru o sofistică degenerată.

[166] În acest sofism, eroarea stă în silogism, nu în respingere, fiindcă termenul mediu are două sensuri. „Cercul" (κύκλος) care constituie termenul mediu are și sensul de figură geometrică, dar și de expunere încheiată de versuri sau de teme (un „ciclu" de conferințe). Epopeile lui Homer constituie „cercuri" (cicluri) de cântece, dar nu au și figura geometrică a cercului.

[167] Astfel, obținem trei feluri de silogisme: a) silogismul vicios (sofismele, prin materia lor); b) respingerea viciosă (sofismele, prin forma lor verbală); în sfârșit, c) silogismul la care nu se întâlnește nici una din cele două erori.

[168] Punctul de plecare este clasificarea sofismelor „după gândire" și „după cuvânt". Acestea nu pot fi deosebite, nici măcar în raționamentele matematice, unde echivocul pare exclus. Și în matematică, unde sofismele par a fi numai „după gândire", există și sofisme „după cuvânt". Aristotel crede că și în matematică se întâlnesc raționamente în care o figură (de exemplu, triunghiul) poate avea un sens, altul decât acela universal primit, deci că se poate discuta „după gândire", în timp ce discuția se desfășoară „după cuvânt".

[169] Aristotel respinge teoria că sofismul este „după cuvânt", dacă argumentul se sprijină pe echivoc. Dacă echivocul nu este cunoscut ca atare, discuția se duce „după gândire" sau după sens.

trebuie pusă întrebarea decât în așa fel încât respondentul să poată alege (de exemplu, dacă întrebarea sună: „este posibil sau nu a spune cele tăcute?"), sau chiar: „oare răspunsul nu este, într-o privință *nu*, iar în altă privință *da*?"[170] Dacă un interlocutor răspunde că nu este posibil în nici un sens, iar celălalt argumentează totuși într-un sens, oare argumentarea nu se referă la gândirea respondentului? Și totuși argumentul este presupus că face parte din argumentele care se referă la cuvânt. Așadar, nu există un anumit gen de argument care se referă la gândire, dar există unele argumente care se referă la cuvinte. Nu trebuie să cuprindem însă în această clasă toate respingerile, și anume nici cele reale, nici cele aparente. Căci există respingeri aparente care nu se referă la limbaj, cum sunt acele care se sprijină pe accident, și încă altele[171].

Dacă însă se pretinde ca întrebătorul să facă el însuși deosebirea și să declare: prin „a spune cele tăcute" se înțelege într-o privință așa, iar în altă privință altfel, mai întâi o asemenea pretenție este absurdă (deoarece întrebătorul câteodată nu pare să observe că chestiunea are mai multe sensuri și că nu e posibil ca el însuși să facă o distincție pe care nu o gândește). În al doilea rând, ce ar fi aceasta altceva decât a preda o lecție? Aceasta ar însemna să se explice felul de a fi al unui lucru unui interlocutor care nu l-a cercetat niciodată și care nu știe și nu-și închipuie că lucrul poate avea și alt sens[172]. Căci ce ne oprește, în sfârșit, să nu procedăm la fel și acolo unde nu este echivoc?[173] De exemplu, la întrebarea: „oare în numărul patru unitățile sunt egale diadelor?", adăugând că, „diadele sunt cuprinse în numărul patru când într-un sens, când în altul"[174]. Să luăm un alt exemplu: „este știința contrariilor una

---

[170] Întrebarea trebuie pusă în așa fel încât respondentul să poată alege și să spună: „într-o privință *nu*, în altă privință *da*". Oricum, discuția se duce „după gândire", chiar și în cazul că întrebarea este mai precisă.

[171] Nu există un gen anumit de sofisme care se referă la gândire, ci toate se referă și la cuvânt (ὄνομα), dar aceasta nu înseamnă că toate respingerile reale, și cu atât mai mult cele aparente, se referă numai la limbaj (λέξις), ci sunt unele „din afara limbajului" (μὴ παρὰ τὴν λέξιν).

[172] Aristotel respinge pretenția ca întrebătorul să facă el însuși distincția: într-o privință așa, în altă privință altfel. Întâi, pentru că nu este posibil ca întrebătorul să gândească atât de precis, al doilea, pentru că o astfel de distincție transformă discuția într-un învățământ. Aristotel a diferențiat totdeauna discuția, dialectica și învățarea.

[173] Procedeul didactic poate fi aplicat tot așa de bine și la întrebările fără echivocuri și în acest caz ne depărtăm încă și mai mult de spiritul disputei.

[174] Acest sofism trebuie să fi fost curent în lumea retorilor sofiști, cum se poate deduce din simpla prezentare a lui fără nici o lămurire. Întrebarea este: unitățile numărului patru sunt egale cu diadele (dualitățile, întrunirea a două unități) cuprinse în numărul patru? Patru cuprinde două diade și patru unități. Răspunsul va fi diferit, după cum privim unitățile

sau nu este?", adăugând că „unele contrarii sunt cunoscute, altele nu sunt cunoscute"[175]. Așadar, pretenția de mai sus pare că nu ține seama că învățământul și discuția sunt deosebite, deci că cel ce predă știința
171 b nu trebuie să întrebe, ci să explice el însuși, în timp ce disputantul trebuie numai să întrebe.

11

<Felurile de raționament: apodictic, dialectic, peirastic, eristic, sofistic>

De asemenea, nu intră în atribuțiile celui care demonstrează de a cere altuia să afirme sau să nege o propoziție, ci intră în atribuțiile celui care examinează[176]. În adevăr, arta de a examina este o ramură a dialecticii, și se adresează nu celui care știe, ci celui care ignoră sau care pretinde că știe[177]. Deci dialectician este acel care întrebuințează principiile comune pentru a înțelege un lucru în discuție, și este sofist cel ce face aceasta numai în aparență[178]. În ce privește silogismul eristic

---

împreună sau separat. Luate împreună, unitățile sunt egale cu diadele ce compun numărul, dar unitățile luate separat nu sunt egale diadelor luate de asemenea separat. Acest caz este, încă și mai mult decât cel precedent, didactic, nu disputatoriu. Echivocuri se întâlnesc aproape pretutindeni și de aceea ar trebui să recurgem la aplicații didactice la tot pasul.

[175] Propoziția: știința contrariilor este una și aceeași revine necontenit în logica aristotelică. Ea a fost familiară și scolasticilor (*contrariorum eadem est scientia*) În pasajul de față se pune o întrebare dialectică: „este sau nu este una și aceeași știința contrariilor?" și se adaugă: „unele contrarii sunt cunoscute, altele nu sunt cunoscute". Indiferent de valoarea lămuririi, aceasta este eminent didactică. De altminteri, contrariile care nu sunt cunoscute nu pot constitui o știință. Lămurirea este așadar de prisos și din punct de vedere didactic. Concluzia ce urmează subliniază deosebirea dintre învățare fără chestionare și chestionare dialectică, disputatorie fără învățare. Asupra acestei probleme, Aristotel revine în capitolul următor.

[176] Întrebarea cu alternativă afirmativă sau negativă nu intră în obligațiile celui care demonstrează, deci ale celui care face raționamente apodictice (demonstrative) și ca atare didactice (διδασκαλικοί). Întrebarea cade, în aceste cazuri, în sarcina celui care urmărește să examineze sau „să țină un examen" (πεῖραν λαμβάνειν). Trebuie să adăugăm că nu numai *peirastica* întreabă, ci întreaga dialectică, peirastica fiind o sarcină principală a dialecticii.

[177] Peirastica sau arta de a examina critic se adresează nu celui care știe, ca să-i îmbogățească cunoștințele, ca în învățământ, ci celui care nu știe și, mai ales, celui care pretinde că știe, pentru a-i dezvălui ignoranța lui.

[178] În timp ce știința apodictică ia ca punct de plecare principiile *proprii* științei date, dialectica, cum se știe din *Topica*, are ca punct inițial principiile comune nu numai ale cunoașterii științifice, dar și ale celei naturale, neștiințifice. Raționamentele sofistice

sau sofistic, deosebim două feluri. Întâi, este silogismul numai aparent, prezent oriunde dialectica este artă de examinare, chiar dacă concluzia ar fi adevărată, căci el ne înșală în privința cauzei[179]. Al doilea, sunt paralogismele care nu respectă metoda de cercetare corespunzătoare fiecărui obiect, deși par că procedează potrivit artei în discuție[180]. În adevăr, figurile geometrice fals desenate nu sunt eristice (căci paralogismele fundate pe ele sunt de domeniul științei geometrice)[181]. Nu sunt eristice nici figurile geometrice fals desenate care ar vrea să demonstreze o teoremă adevărată ca, de exemplu, figura lui Hippocrate sau cvadratura cercului cu ajutorul lunulelor[182]. Dimpotrivă, procedeul lui Bryson de a obține cvadratura cercului, chiar dacă cercul ar putea să fie făcut cvadrat, este un raționament sofistic, fiindcă nu este scos din principii geometrice[183].

---

se deosebesc de cele dialectice prin aceea că sunt numai aparent raționamente, deci prin aceea că sunt false raționamente.

[179] Silogismul eristic, pe care Aristotel abia îl distinge de cel sofistic, este și el un silogism aparent, deoarece, deși concluzia lui este adevărată, ea nu a fost derivată just, întrucât nu s-a luat drept cauză adevărata cauză. S-a comis în acest caz sofismul *extra dictionem: non causa pro causa.*

[180] Raționamentul sofistic este un *paralogism*, adică nu este un raționament care respectă metoda de cercetare a științei în discuție. Raționamentul eristic poate fi supus examenului, căci este un raționament, care însă urmărește pura dispută sau victoria disputantului; raționamentul sofistic este o falsă înțelepciune sau știință. Raționamentul eristic este *logicește* fals; raționamentul sofistic este numai o *aparență* de raționament.

[181] Paralogisme (sofisme) sunt acele desene false din geometrie (ψευδογραφήματα). Ele nu sunt eristice, fiindcă țin de o știință specială, de geometrie. Falsitatea stă sau în concluzie sau în procedeul demonstrației. Paralogismele nu sunt deci eristice; acestea au o concluzie adevărată. Totuși, la Aristotel, ca și la urmași, hotarul dintre raționamentele eristice și pseudoraționamentele sofistice se șterge adeseori. Asupra distincției dintre eristică și sofistică se va reveni mai jos în acest capitol.

[182] Pitagoreicul Hippocrate din Chios a încercat să demonstreze cvadratura cercului, cu ajutorul unor „lunule" (mici lune sau semilune) construite pe laturile unui pătrat înscris în cercul dat. Demonstrația lui Hippocrate nu este sofistică, fiindcă ea se sprijină pe principii geometrice. Aristotel însuși consideră teorema lui Hippocrate adevărată, deși demonstrația este neizbutită.

[183] Demonstrația cvadraturii a lui Bryson se servește de un procedeu fals geometric, în realitate dialectic. El construiește, *în jurul* unui cerc, din tangente un poligon și un altul în interiorul cercului, așa încât cercul se află la mijloc între două poligoane. Bryson crede că a demonstrat cvadratura cercului pe temeiul considerației comune, nu special geometrice, că figurile mijlocii între două figuri diferite sau aceeași mărime, indiferent dacă sunt poligoane sua cercuri. Dacă un cvadrat (cel din afara cercului) este mai mare decât celălalt (înscris în cerc), atunci va exista și un cvadrat care va fi egal cu cercul. Aceste două exemple de paralogisme au structuri diferite. Demonstrația lui Hippocrate

De aceea, și silogismul aparent în lucruri de felul acesta este un argument eristic, dar și silogismul aparent pe măsura lucrului în discuție este tot un argument eristic, chiar dacă el este just, ca silogism. Așadar, el este pe măsura lucrului numai în aparență și de aceea este înșelător și injust[184]. Întocmai cum injustiția în luptele atletice este o anumită formă de injustiție, tot așa eristica este o luptă injustă în discuție. Și întocmai cum acolo, în luptele atletice injuste, acei care vor să învingă cu orice preț recurg la toate mijloacele, tot așa aici în eristică[185]. Acei care se comportă așa de dragul victoriei sunt disputanți și iubitori de dispută, iar acei care se comportă așa de dragul prestigiului care aduce profituri sunt sofiști[186]. Căci sofistica este, cum am mai spus, o meserie lucrativă bazată pe o înțelepciune aparentă; de aceea sofiștii se străduiesc numai pentru a obține demonstrații aparente. De altminteri, iubitorii de dispută și sofiștii se folosesc de aceleași argumente, dar nu în același scop. Același argument va fi sofistic sau eristic, dar nu sub același raport, ci va fi eristic dacă intenționează victoria, și sofistic dacă intenționează o înțelepciune aparentă. Căci și sofistica este o înțelepciune, dar una aparentă, nu reală.

Eristicul este față de dialectician, ca pseudograful față de geometru; căci în paralogismele sale el se servește de aceleași principii ca și dialecticianul, iar pseudograful se servește de aceleași principii ca și geometrul. Dar în timp ce pseudograful nu raționează eristic, fiindcă
172 a el se servește de principiile și concluziile geometrice, celălalt, care dovedește altceva, servindu-se de principiile dialectice, va fi indiscutabil un eristic[187]. De exemplu, dovada cvadraturii cercului cu ajutorul

---

este geometrică, deși este greșită; aceea a lui Bryson nu este nici geometrică, nici adevărată. Aristotel se servește de aceste pseudografii și în alte opere ale *Organon*-ului: *Analitica primă* II, 25, 69 a, și *Analitica secundă* I, 9, 76 a.

[184] Distincția dintre raționamentul eristic și cel sofistic nu este precisă, fiindcă amândouă nu sunt concluzii legitime.

[185] Eristica este o formă de luptă nedreaptă, neloială, este o nedreptate aplicată la luptă, o nerespectare a legilor atletice, un recurs la fraudă, de exemplu ca Antiloh în *Iliada XXIII*.

[186] Adevărata deosebire dintre eristică și sofistică nu stă atât în nerespectarea regulilor logicii, cât în scopul care face să nu se respecte logica: voința de a învinge cu orice preț în eristică, voința de a apărea om de știință, pentru a obține onorarii cât mai mari, în sofistică.

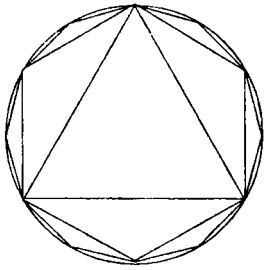
[187] Există analogie, între eristic și dialectic, de o parte și pseudograf (cel ce desenează figuri geometrice greșite) și geometru, de altă parte. Există totuși o deosebire: pseudograful se servește în raționamentele sale greșite de principii geometrice (cazul lui Hippocrate din Chios), pe când eristicul „dovedește altceva", adică se servește de principii dialectice pentru a dovedi o teoremă geometrică.

lunulelor nu este eristică, aceea a lui Bryson este eristică. Și în timp ce prima dovadă nu poate fi aplicată decât în geometrie, fiindcă se bazează pe principiile proprii acestei științe, a doua se aplică la toate chestiunile, fiindcă se adresează celor care nu știu ce este posibil și imposibil în orice chestiune[188]. Mai există și procedeul lui Antifon pentru a găsi cvadratura cercului[189]. Tot așa, dacă pe baza argumentului lui Zenon, se contestă că este bine de a face o plimbare după ce s-a mâncat, acesta nu este un argument medical, ci se bazează pe un argument general[190].

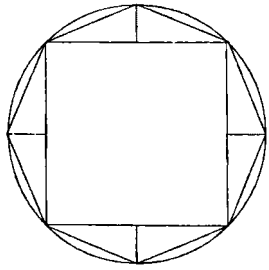
---

[188] Demonstrația lui Bryson este eristică, fiindcă nu pornește de la principii geometrice, ci de la un principiu aplicabil și la alte chestiuni, deci de la un principiu comun: acolo unde există mai mare și mai mic, există și egalul, adică cvadratura cercului. Cercul este mediul proporțional între două poligoane, unul înscris în cerc, celălalt în afara cercului.

[189] Sofistul Antifon încearcă o nouă demonstrație a cvadraturii cercului înrudită cu cele două cunoscute mai sus, mai ales cu aceea a lui Bryson. Sofistul, care se dovedește un spirit pătrunzător, înscria în cerc un poligon (exemplu, un pătrat), apoi transforma acest poligon în altul cu mai multe laturi (exemplu, un octogon) și tot așa mai departe, micșorând și înmulțind laturile poligonului, era convins că poligonul se va identifica cu cercul. Principiul comun, și deci eristic, de la care pleca Antifon, este că ceea ce se apropie tot mai mult de altul, în cele din urmă se confundă cu acesta. Sofismul constă în a face egal ceea ce nu poate fi egal, cercul și pătratul. Procedeul lui Antifon este același prin care modernii au încercat să determine mărimea lui π, adică raportul dintre perimetrul și diametrul cercului. Și de data aceasta nu se obține un număr finit, ci unul cu infinită aproximație. G. Loria în *Istoria matematicii în antichitate*, p. 94 și urm. consideră pe Antifon un precursor al calculului infinitezimal.



INTERPRETAREA LUI SIMPLICIUS



INTERMEPTAREA LUI THEMISTIOS

[190] De asemenea, este un argument eristic, fundat pe o considerație generală, nu specială (medicală), dacă se neagă utilitatea pentru sănătate de a face o plimbare după masă, pe temeiul argumentului, dezvoltat de eleatul Zenon, că nu există mișcare.

Dacă eristicianul ar fi față de dialectician în același raport ca și pseudograful față de geometru, n-ar exista un argument eristic în chestii geometrice[191]. Dar dialecticianul nu se ocupă cu un anumit gen de lucruri, nici nu demonstrează, la drept vorbind, ceva anumit, nici nu se ocupă, ca filozoful, de aspectele universale ale lucrurilor. Căci nu toate lucrurile aparțin unui singur gen și chiar dacă ar aparține nu este posibil ca toate lucrurile să fie subordonate aceloraşi principii[192]. De aceea nici una din acele stiințe care caută dovezi pentru un anumit gen de lucruri nu procedează erotematic, căci ea nu permite să concedăm una sau alta din alternativele contradicției, întrucât silogismul nu se constituie deopotrivă într-o alternativă sau alta. Dimpotrivă, dialectica procedează erotematic[193], căci dacă ea ar proceda demonstrativ, nu ar pune întrebări, dacă nu asupra nici unei chestii, cel puțin asupra celor mai generale principii sau asupra celor proprii unei chestiuni date. În adevăr, dacă întrebătorul nu le-ar acorda, nu am mai avea o bază pentru a răspunde obiecției sale[194].

Dialectica procedează totodată prin examen critic (peirastic). Peirastica nu este o disciplină la fel cu geometria, căci o poate practica și cel ce nu posedă o știință[195]. Deoarece este posibil ca și acel care nu

---

[191] Proporția dintre eristică și dialectică nu este aceeași ca proporția dintre pseudografie (desenare de figuri false) și geometrie. Dacă ar fi aceeași, nu ar exista argumente eristice în geometrie, cum se întâlnesc totuși la Bryson și poate la Antifon.

[192] Aristotel, în dorința de a opune dialectica sa dialecticii lui Platon, susține că dialectica sa nu are nici un obiect determinat, propriu ei, ci discută orice fel de obiect. Ca atare, ea este universală, nu însă în sensul filozofiei, care are totuși un obiect: ființa în genere. Dar ființa în genere nu este un gen comun, dialectic. ci are mai multe sensuri categoriale, în număr de zece. Chiar dacă ființa ar fi un gen comun, ființele înseși sunt diferite: matematice, fizice, medicale, psihice etc. Universalitatea dialecticii aristotelice nu-i știrbește întru nimic funcția de a pregăti principiile tuturor științelor prin examinarea aporiilor, prin cercetarea critică a oricărei probleme. Rămâne totuși deosebirea dintre dovada dialectică numai probabilă, și dovada științifică necesară sau apodictică în principiul și concluzia ei.

[193] Știința apodictică (demonstrativă) nu procedează erotematic (prin punere de întrebări dialectice, cu alternativă negativă și afirmativă).

[194] Acest pasaj dă la lumină o superioritate a dialecticii: ea nu acceptă ca date și ca indiscutabile principiile generale și speciale, ci le supune examenului critic, cântărind tezele și antitezele.

[195] Dialectica are și avantajul că este în serviciul oricui are simțul critic al aporiilor, al alternativelor și posibilităților. Oricine poate și chiar trebuie să fie dialectician, fiindcă oricine are dreptul de a examina cunoștințele celorlalți.

posedă o știință să examineze pe acel care nici el nu posedă acea știință, dacă acesta face concesii scoase nu din știința lui sau din principiile proprii unei chestiuni speciale, ci din simplele consecințe legate de un subiect, consecințe pe care cineva le poate cunoaște foarte bine, fără a cunoaște totuși știința subiectului respectiv, deși el nu le poate ignora, fără să nu ignore și știința respectivă. Este evident deci că peirastica nu este o știință limitată la un gen determinat de lucruri; de aceea domeniul ei este universal. Nu numai că toate științele întrebuințează anumite principii comune, dar și toți oamenii fac uz de dialectică și de peirastică, deoarece toți vor să iscodească pe cei ce pretind că știu ceva[196]. În adevăr, aceștia din urmă se ajută de principiile comune, pe care și ei le cunosc, chiar dacă în spusele lor rămân străini de știință. De aceea toți întreprind respingeri, și toți fac fără artă ceea ce dialectica face cu artă. Este dialectician acel care examinează prin arta silogistică[197].

Deoarece există multe principii identice pentru toate lucrurile și sunt valabile pentru orice, fără ca totuși să formeze o natură particulară sau un anumit gen de lucruri, ci se aseamănă negațiilor[198], și deoarece alte principii nu au acest caracter, ci au caracterul propriu fiecărui fel de lucruri, orice poate fi examinat pe baza acestor principii generale și există o artă corespunzătoare care însă nu are aceleași proprietăți ca 172 b
științele demonstrative. Din aceste motive, eristicianul nu se înfățișează la fel ca pseudograful, căci eristicianul nu va funda paralogismele sale pe un gen special de principii, ci va angaja dispute asupra tuturor genurilor de lucruri[199].

---

[196] Dialectica, prin universalitatea ei, este o chestiune a omului și, ca atare, stă mai aproape de „filozofia primă" decât de știința specială. Totuși nici aceasta nu se poate dispensa de spiritul de examen, de cercetarea contradictorie. Știința afirmă principiile, nu cere să fie admise și nu le supune examenului.

[197] Arta silogistică (τέχνη συλλογιστική) este arta de a raționa. Toți fac respingeri prin raționare, dar nu toți recurg la arta de a raționa, la dialectică.

[198] Aristotel, pentru a defini mai precis natura generală a dialecticii, subliniază rolul hotărâtor al negației în constituirea problemelor dialectice. Dialectica are o sferă largă, atotcuprinzătoare, nedeterminată, așa cum nedeterminată este negația: non-om, non-Socrate. Acești termeni negativi nu exprimă nimic precis ca gen, specie și individ.

[199] Eristicianul, ca și dialecticianul, poate extinde raționamentele sale și asupra științelor speciale (cazul lui Bryson), însă nu pe temeiul unor principii speciale, ci pe temeiul unor principii generale.

Acestea sunt diferitele feluri de respingeri sofistice[200]. Se vede ușor că intră în atribuțiile dialecticianului de a le cerceta și de a fi în stare să le efectueze. Căci investigarea premiselor cuprinde toată această cercetare[201].

12

<Al doilea și al treilea scop al sofisticii: inducerea în eroare și în paradoxe>

Atât avem de spus despre respingerile aparente. În ceea ce privește presupunerea că respondentul comite o eroare și că se avântă în susțineri paradoxale (și acesta este al doilea scop[202] al sofisticii), acest scop se realizează printr-un anumit fel[203] de a pune întrebări și prin interogarea însăși. În adevăr, interogarea, fără a avea în vedere un obiect anumit, este un bun subterfugiu pentru atingerea scopului. Căci cel care vorbește fără un plan este mai predispus să se înșelc, iar fără plan vorbește acel care nu are în vedere un anumit obiect. De asemenea, a pune mai multe întrebări. chiar dacă a fost determinat obiectul de discutat, și a îndemna pe respondent să spună ce gândește este un prilej de a-l induce în susțineri paradoxale și eroare[204]. Dacă la una din întrebări el răspunde prin *da* sau *nu,* sofistul îl va împinge spre o poziție care este ușor de atacat. Dar posibilitatea de a șicana cu astfel de mijloace este mai mică

---

[200] Astfel se încheie expunerea primului și celui mai însemnat scop al *Respingerilor sofistice:* respingerea aparentă a respondentului. În capitolul 3, Aristotel vorbea de încă patru scopuri, pe care le va expune în capitolele 12–15 (eroarea, paradoxul, tautologia, solecismul).

[201] Acest capitol a urmărit să deosebească respingerea sofistică de respingerea dialectică, legitimă. Nu a fost atinsă ținta de a investiga natura specifică a premiselor dialectice.

[202] Potrivit capitolului 3, inducerea în eroare și în paradoxe nu constituie al doilea scop al sofisticii, ci al doilea și al treilea scop.

[203] Se subînțelege că felul de a pune întrebări este ascuns, disimulat.

[204] Primul scop a fost o respingere aparentă a respondentului. Al doilea și al treilea scop nu este atât respingerea aparentă a respondentului, cât înfundarea lui prin ridicol. Pentru atingerea scopului este mai bine să punem întrebări nesistematice, adevărate sondaje, pentru a descoperi un punct vulnerabil.

în vremea noastră decât era altădată, fiindcă respondentul va pune întrebarea: ce au de a face toate acestea, cu chestiunea de la început?[205]

Un procedeu elementar[206] de a face pe cineva să comită o eroare sau să susțină un paradox este de a nu pune în discuție imediat o teză determinată, ci de a pretinde că pune întrebări din dorința de a se instrui; un astfel de proces de examinare[207] deschide perspective pentru atac. Un loc comun special sofistic de a arăta că respondentul a comis o eroare este de a-l îndruma pe respondent spre acele susțineri împotriva cărora sofistul este prevăzut cu multe argumente. Aceasta se poate face rău sau bine, cum am expus înainte[208].

Pe de altă parte, pentru a provoca susțineri paradoxale, trebuie să ne dăm seama din ce școală de filozofi face parte respondentul, și apoi să întrebăm despre acele aspecte ale doctrinei care par a fi paradoxale pentru majoritatea oamenilor. Căci în orice școală se întâlnesc asemenea opinii[209]. Mijlocul elementar este de a formula ca premise disponibile tezele diferitelor școli. În acest caz, soluția cea mai potrivită este de a arăta că paradoxul nu rezultă din argumentul însuși, și tocmai aceasta vrea să arate întotdeauna respondentul[210].

Mai departe, se poate argumenta, pentru a atinge scopul, dacă se ține seama de dorințele intime și de opiniile exprimate pe față, căci nu dorim și nu exprimăm totdeauna același lucru: oamenii vorbesc de

---

[205] În vremea lui Aristotel, procedeele sofistice aveau un succes mai mic, fiindcă mecanismul lor era mai bine cunoscut; îndeosebi era cunoscut sofismul fundamental al deplasării chestiunii.

[206] Termenul grec pentru „procedeu elementar" este στοιχεῖον, care înseamnă „element". Th. Waitz crede că „element" are aici sensul de „loc comun" (τόπος). Mai degrabă sensul adevărat este de loc comun elementar, fundament pentru celelalte locuri comune. Aristotel, după ce expune despre procedeul elementar aplicabil deopotrivă la inducerea în eroare și la inducerea în paradox, începe să cerceteze pe fiecare în parte.

[207] Examinare = σκέψις.

[208] Toți comentatorii trimit la *Topica* II, dar se deosebesc în identificarea capitolului: 2; 5 sau 11. Toate aceste capitole cuprind aluzii la procedeul sofistic.

[209] Opinia paradoxală este opinia susținută de un filozof împotriva opiniei comune. După Aristotel, în orice școală filozofică se întâlnesc asemenea opinii paradoxale, de exemplu, „nu există mișcare" (școala eleată).

[210] Sofistul, ținând seama de orientarea filozofică a celui cu care discută, concede un paradox familiar aceluia și scoate din el o concluzie paradoxală, absurdă. Concluzia nu rezultă din argumentul sofistului, ci din premisa concedată de el pentru a induce în paradox pe respondent.

lucruri dezinteresate, dar doresc ceea ce li se pare mai avantajos pentru ei; așa, de exemplu, se spune că este mai merituos de a muri demn decât
173 a de a trăi în plăceri, și de a fi un sărac cinstit decât un bogat dezonorat; dar gândul lor cel intim este cu totul contrar. De aceea trebuie să încercăm să facem pe cel care vorbește potrivit dorințelor sale să declare pe față ce gândește, și pe cel care vorbește potrivit gândurilor declarate pe față să arate dorințele sale intime. Și într-un caz și în altul, respondentul este constrâns să spună paradoxe, fiindcă el va vorbi sau împotriva opiniilor declarate pe față sau împotriva celor intime.

Locul comun cel mai obișnuit pentru a provoca susțineri paradoxale este acel atribuit lui Calicles care argumentează în *Gorgias* și pe care cei de altădată îl credeau irezistibil: este deosebirea dintre *potrivit naturii* și *potrivit legii*[211]. Se pretinde că natura și legea sunt contrarii, și că dreptatea este bună potrivit legii, dar nu este bună potrivit naturii. De aceea, când respondentul vorbește de ceea ce este *potrivit naturii*, trebuie să-i opunem ceea ce este *potrivit legii*, și când el vorbește de ceea ce este *potrivit legii*, să-i opunem ceea ce este *potrivit naturii*. Și într-un caz, și în altul, el va fi împins la susțineri paradoxale. La drept vorbind, în ochii acestor sofiști, ceea ce este *potrivit naturii* era adevărul, iar ceea ce este *potrivit legii* era părerea mulțimii[212]. Este vădit că cei de altădată, ca și cei de astăzi[213], se străduiau sau să respingă pe respondent sau să-l împingă la susțineri paradoxale.

Unele întrebări sunt de așa natură încât, în oricare din formele următoare, răspunsul este paradoxal. Așa, de exemplu, întrebările: „trebuie să ascultăm de înțelepți sau de tată?", sau: „trebuie să facem ceea ce este util sau ce este drept?", sau: „este mai bine să suferim un rău sau să-l facem?" Trebuie să-l facem pe respondent să susțină când ceea ce este contrar opiniei mulțimii, când ceea ce este contrar opiniei celor înțelepți, anume, să susțină opinia contrară mulțimii atunci când vorbește

---

[211] Sofistul Calicles, în dialogul *Gorgias* (Platon, *Opere*, I, Ed. Științifică și Enciclopedică 1974, trad., lămuriri preliminare și note de Alexandru Cizek, n.red.), (482 e), apără cunoscuta teză sofistă: opoziția dintre ceea ce este *potrivit naturii* (κατὰ φύσιν) și ceea ce este *potrivit legii* sau convenției umane (κατὰ νομόν). Aristotel vorbește aici de sofiștii „de altădată", care credeau că opoziția este evidentă.

[212] Pentru sofiști, ceea ce este *potrivit naturii* reprezintă adevărul — sofiștii sunt promotorii dreptului natural, o armă puternică în arsenalul burgheziei franceze revoluționare. „Mulțimea" de care se vorbește reprezintă opinia umană în genere.

[213] Cele două generații de sofiști, cea de odinioară și cea din vremea lui Aristotel.

în sensul opiniei celor înțelepți și să susțină opinia contrară celor înțelepți când vorbește în sensul opiniei mulțumii. În adevăr, cei înțelepți susțin că, în chip necesar, omul fericit este drept, în timp ce mulțimea crede că este paradoxal a susține că regele nu este fericit[214]. A împinge discuția la astfel de paradoxe înseamnă a ajunge la opoziția dintre natură și lege. Căci legea este opinia celor mulți, iar înțelepții vorbesc potrivit naturii și adevărului.

13

<Alt scop al sofisticii: face pe respondent să cadă în tautologie>

Acestea sunt locurile comune prin care căutăm să obținem de la respondent susțineri paradoxale. Acum, pentru a face pe cineva să cadă în pură vorbărie, am arătat înainte ce se înțelege prin pură vorbărie[215]. Vor să producă vorbărie argumentele de tipul următor: dacă nu există nici o deosebire între cuvânt și noțiune[216], atunci „dublul" și „dublul jumătății" sunt același lucru. Dar dacă „dublul" este totuna cu „dublul jumătății", urmează că „dublul" este „jumătatea jumătății". Mai mult chiar: dacă din nou, în loc de „dublu", spunem „dublul jumătății", vom spune de trei ori „dublul jumătății, al jumătății, al jumătății"[217]. Să luăm un alt exemplu: „oare pofta nu se raportă la plăcere?" Dar pofta este ea însăși „dorința plăcerii" și de aceea pofta este dorința după plăcerea plăcerii[218].

---

[214] Aristotel susține aici că poporul vede mai bine că regele, deși este un om fericit, nu este un om drept, cum sunt înțelepții care asociază fericirea și comportarea dreaptă.

[215] Vorbărie = ἀδολεσχία, repetarea fără rost a aceluiași cuvânt (vezi definiția la sfârșitul capitolului 3). Înainte, adică în capitolul 3, vorbăria era considerată al cincilea și ultimul scop al sofisticii, pe când al patrulea era producerea solecismelor. Aici ordinea este inversată.

[216] Termenul grec este λόγος, care poate însemna și definiția noțiunii.

[217] Exemplul ne arată de ce vorbăria este o tautologie, o repetare a aceluiași termen. Dacă „dublul" și „dublul jumătății înseamnă același lucru, atunci când spun „dublul jumătății", în *expresia* de „dublu" se cuprinde „dublul jumătății"; obținem dublul ca „jumătatea jumătății". Argumentarea sofistică este pur verbală, căci în fond „dublul" și „dublul jumătății" înseamnă același lucru („încă o dată jumătatea").

[218] Și acest exemplu este un joc de cuvinte. „Pofta" nu este și raportare la plăcere și „dorința plăcerii", ci este raportare la plăcere sau dorința plăcerii. În „pofta" se cuprinde tendința spre plăcere, nu spre plăcerea plăcerii.

173 b Toate aceste argumente se mișcă, mai întâi, în termeni relativi, la care nu numai genurile lor sunt termeni relativi, ci ei înșiși, și ca atare sunt raportați la unul și același lucru (astfel, dorința este dorința a ceva, pofta este pofta a ceva, iar dublul este dublul a ceva, anume este dublul jumătății)[219]. În al doilea rând, aceste argumente se mișcă în termeni care nu sunt relativi, ci exprimă o stare, o afecțiune sau o altă însușire de același fel ce aparțin unei substanțe și în a căror definiție se găsește enunțată și substanța [220]. Așa, de exemplu, „nepereche este un număr care are un mijloc". Sau, există un „număr nepereche". Deci există „un număr care este un număr ce are un mijloc". De asemenea, dacă „cârn" înseamnă o „găunoșenie", atunci „nas cârn" înseamnă un „nas care are o găunoșenie de nas".

Uneori, se pare că vorbăria goală a fost provocată, fără ca totuși să fi fost în realitate, fiindcă nu s-a pus anume întrebarea dacă „dublul", luat în sine, înseamnă ceva sau nu înseamnă nimic, și în cazul că înseamnă ceva, dacă înseamnă același lucru sau lucruri diferite, ci mai degrabă s-a tras concluzia fără întârziere. Fiindcă cuvântul este același, se pare că el are aceeași semnificație, fiind unul și același lucru [221].

---

[219] Sofismele de vorbărie sau de tautologie de mai sus se referă la relativi, exprimați în limba greacă printr-un genitiv: cunoașterea este un relativ, fiindcă este cunoașterea a ceva, dorința este un relativ, fiindcă este dorința sau plăcerea a ceva, în sfîrșit, dublul este dublul jumătății. Există și relativi „după gen"; astfel, nu spunem gramatica a ceva, ci luăm genul gramaticii, adică știința, și obținem: „gramatica este știința a ceva" (vezi *Categorii* 7, 6 a–b).

[220] Există atribute (predicate) care cuprind raportarea la o anumită substanță, la un lucru determinat. Aceste cuvinte se pretează bine la sofismul *adoleschiei* (vorbăriei). Așa, de exemplu, „nepereche" se referă la număr, și de aceea „număr nepereche" constituie o tautologie: „număr nepereche care este nepereche". Tot așa „cîrn" este totuna cu nas cîrn, deoarece „cîrn" = „nas cu găunoșenie". Expresia „nas cîrn" repetă termenul de nas. Aristotel se servește constant de termenul „cîrn" (σιμός) ca exemplu pentru un atribut care include raportarea la un obiect („nas"), după cum „sașiu" se raportă la ochi.

[221] Aristotel însuși ne arată cum se ajunge la sofismele vorbăriei sau tautologiei: nu s-a pus întrebarea dacă un cuvînt desemnează aceleași lucru sau lucruri diferite pentru amândoi interlocutorii.

14

<Alt scop al sofisticii: producerea solecismelor>

S-a arătat mai sus[222] ce este un solecism. Un solecism poate fi făcut în trei feluri: întâi, el poate fi făcut pur și simplu[223]; al doilea, el poate fi făcut în aparență, fără a-l face în realitate; al treilea, el poate fi făcut în realitate, fără să fie și în aparență. Astfel, de exemplu, Protagora susține că „mânie"[224] și „cască"[225] sunt de genul masculin. Cine caracterizează mânia ca „distrugătoare"[225] face un solecism din punctul de vedere al lui Protagora, dar nu din punctul de vedere al altora; dimpotrivă, cine „îl" caracterizează ca „distrugător"[227] pare că face un solecism <din punctul de vedere al altora>, dar nu în realitate <din punctul de vedere al lui Protagora>. Este deci evident că se poate ajunge cu oarecare artificiu[228] la solecisme, și de aceea multe argumente care par că duc la solecisme nu duc în realitate, cum se întâmplă în cazul respingerilor[229].

Aproape toate solecismele se sprijină pe pronumele „acesta" (τόδε)[230], cum și pe cazurile care nu exprimă nici masculinul, nici femininul, ci neutrul. Astfel „acesta" (οὗτος) exprimă masculinul, și

---

[222] Cap. 3, 165 b. Solecismul este eroarea gramaticală (sintactică). Numele își trage originea de la orașul Soloi din Cilicia, unde se vorbea o limbă greacă incorectă.

[223] Se subînțelege: „fără să pară", specie de care nu vorbește, limitându-se la celelalte două.

[224] Mânie = μῆνις (feminin).

[225] Cască = πήληξ (feminin). Ambele substantive, prin terminațiile lor, sunt masculine, deși sunt de genul feminin.

[226] οὐλομένην („distrugătoare, ucigașă"). Așa caracterizează Homer „mânia" lui Ahile la începutul *Iliadei*.

[227] οὐλόμενον.

[228] Artificiile verbale sunt specialitatea sofisticii. În cazul solecismelor, sofiștii nu provoacă pe alții să comită erori gramaticale, ci se folosesc de forma gramaticală a limbajului grec, aproape imposibil de transpus în altă limbă, pentru a dovedi că respondentul face o greșeală gramaticală.

[229] Este vorba de respingerile false sau aparente. Protagora dă o respingere falsă, fiindcă ia ca normă regula cuvintelor cu o anumită terminație, fără să țină seama de excepții.

[230] Termenul „acesta", fiind neutru, poate exprima, printr-un artificiu verbal, masculinul sau femininul. Neutrul este subterfugiul confuziei sofiste, cum se va vedea mai jos.

„aceasta" (αὕτη) femininul, dar „acesta" (τοῦτο), care vrea să exprime neutrul, adeseori exprimă unul sau altul din genuri. Așa, de exemplu, la întrebarea: „cine este acesta?", se dă ca răspuns: „este *Caliope*, este *lemn*, este *Coriscos*"[231]. Apoi, la masculin și feminin, cazurile sunt toate diferite, la neutru însă unele cazuri sunt diferite, altele nu sunt diferite[232]. Adeseori, când ne-a fost dat „acesta" (τοῦτο), se trage o concluzie, ca și cum ne-ar fi dat „pe acesta" (τοῦτον), și tot așa când se ia un caz în locul altuia. Paralogismul se produce fiindcă „acesta" (τοῦτο)[233] este comun pentru mai multe cazuri; în adevăr „aceasta" (τοῦτο) înseamnă când „acesta" (οὗτος, nominativ), când τοῦτον („pe acesta", acuzativ). El trebuie să le însemneze pe rând, după cum este asociat cu „este" (ἔστι) și atunci înseamnă οὗτος, „acesta" (nominativ), sau cu „a fi" (εἶναι), și atunci înseamnă „pe acesta" (τοῦτον), de exemplu: „Coriscos este", „a fi un Coriscos"[234]. Tot așa se comportă numele feminine, ca și cu cele care desemnează „unealtă" (σκευή)[235], și au când un sens feminin, când unul masculin. Căci cuvintele care se termină în *o* și *n* au
174 a genul prezent la unelte, ca, de exemplu, *lemn* (ξύλον), *coardă* (σχοινίον); iar cele care nu se termină așa sunt masculine sau feminine, dar unele din ele se aplică și la unelte. Astfel, „burduf" (ἀσκός) este de genul masculin, iar „pat" (κλίνη), de genul feminin. De aceea, și la aceste cuvinte, „este" și „a fi" se vor deosebi în același fel.

Solecismul se aseamănă, în anumită privință, cu respingerile, care provin din împrejurarea că lucrurile neasemănătoare sunt exprimate

---

[231] Caliope este feminin, Coriscos este masculin, dar lemn, în limba greacă, este de genul neutru (ξύλον). Întrebarea de dinainte: „cine este acesta?" ia pe *acesta* în genul neutru (τοῦτο). Dar neutrul nu face decât să accentueze că nu se cunoaște de ce gen este obiectul întrebării.

[232] În declinarea termenului neutru, unele cazuri sunt identice (nominativul și acuzativul), în timp ce numai genitivul și dativul diferă. La termenii masculini și feminini diferă toate cazurile. Astfel, neutrul τοῦτο (acesta) poate fi întrebuințat când la nominativ, când la acuzativ.

[233] Textul întrebuințează pe τόδε, care are însă sensul tot neutru de τοῦτο.

[234] În limba greacă, acuzativul (Κορίσκον) se construiește cu infinitivul (εἶναι); în limba noastră este tot nominativ (Κορίσκος).

[235] Termenul de „unealtă" (σκευή) este de genul neutru, dar uneltele pot fi masculine sau feminine prin terminația lor, deci masculinul și femininul se aplică și la uneltele care sunt neutre. Așadar, neutrele pot avea o terminație masculină sau feminină, ceea ce înlesnește sofiștilor comiterea unui solecism.

asemănător[236]. Căci întocmai cum, la aceste respingeri, facem solecisme în ce privește lucrurile tot așa în cazul de față, în ce privește cuvintele. Așa de exemplu, „om" și „alb" sunt totodată câte un lucru și câte un cuvânt[237].

Este deci evident că trebuie să ne străduim a ajunge, în argumentele noastre, la solecisme, servindu-ne de cazurile arătate[238].

Acestea sunt speciile și subspeciile de argumente agonistice și diferitele procedee de a le constitui[239]. Dar și aici, ca și în dialectică, nu este de mică importanță felul de a orândui întrebările, în așa fel încât să ascundem respondentului scopul ce urmărim. De aceea, în continuarea celor expuse, vor trata întâi această temă[240].

15

<Orânduirea întrebărilor și argumentelor în vederea respingerilor sofistice>

Un bun mijloc pentru respingere este mai întâi lungirea argumentării, căci este greu a îmbrățișa deodată mai multe lucruri. Pentru a lungi argumentarea, vom aplica regulile elementare arătate în altă parte[241]. Un alt mijloc este repeziciunea argumentării. Căci interlocutorii rămași în urmă văd mai puțin bine încotro sunt duși. Un alt mijloc este

---

[236] Solecismul se aseamănă cu un alt sofism numit „forma limbajului" *(figura dictionis)*, prin care lucrurile care nu se aseamănă sunt exprimate prin același termen (vezi cap. 4, 166 b).

[237] Solecismul poate fi comis rămânând în cadrul cuvintelor; forma de limbaj *(figura dictionis)* ține seama și de lucru și de cuvânt, care sunt însă totdeauna legate. Sofistul însă separă lucrul și cuvântul.

[238] Aristotel dă aici un îndemn care este valabil numai pentru sofiști.

[239] Aristotel încheie aici expunerea celor treisprezece sofisme și a scopurilor sofisticii (cap. 4–14).

[240] Înainte de a trece la soluționarea sofismelor, Aristotel cercetează în ce mod argumentarea sofistică își ascunde scopul prin *orânduirea* întrebărilor. Ca și în *Topica (Dialectică)*, întrebătorul trebuie să-și ascundă intențiile pentru ca să poată respinge pe respondent. Cu atât mai mult sofistul falsei respingeri își va ascunde gândul. Aristotel nu urmărește de a da îndrumări sofiștilor, ci a le demasca procedeele.

[241] Th. Waitz raportează acest pasaj la *Topica* VIII, 1, ceea ce întărește ipoteza sa că *Respingerile* sunt o anexă a *Topicii*. Prolixitatea argumentării este un mijloc de a masca respingerea intenționată; același lucru, despre rapiditatea argumentării. De aceea respondentul trebuie să fie rezervat în răspunsurile sale și să caute să ghicească unde vrea să-l ducă întrebătorul.

provocarea mâniei și a iubirii de dispută[242]. Căci cei ce sunt tulburați se apără mai puțin bine. Mijlocul elementar de a provoca mânia respondentului este de a se purta cu el nedrept și, în genere, fără scrupule. Se mai poate răsturna ordinea întrebărilor, fie că dispunem de mai multe argumente pentru aceeași propoziție, fie că dispunem de argumente care susțin că un lucru este și nu este așa[243]. În acest caz, respondentul trebuie să se apere în același timp fie împotriva mai multor lucruri, fie împotriva enunțurilor contrare. În genere, toate cele expuse înainte[244] în ce privește ascunderea gândirii sunt aplicabile și la argumentele agonistice. Ne ascundem gândirea pentru ca să nu se vadă intenția noastră, și vrem să nu se vadă intenția noastră, pentru ca să înșelăm.

Dacă ne aflăm în fața unui respondent care refuză de a conceda orice el presupune că ar putea servi argumentarea celuilalt, trebuie să ne îndreptăm întrebarea spre teza negativă, ca și cum am vrea să dovedim aceasta, sau să îndreptăm întrebarea în așa fel ca și cum punctul nostru de vedere ar fi nehotărât[245]. Căci respondentul va face mai puține greutăți de a conceda, dacă el nu vede ce rezultat vrea să obțină întrebătorul. De asemenea, când respondentul concede individualul în chestii particulare, întrebătorul, care procedează inductiv, adeseori nu trebuie să aducă întrebarea asupra generalului obținut, ci trebuie să-l discute ca și cum ar fi acordat[246]. Căci respondenții adeseori sunt convinși că l-au acordat și tot așa li se pare și auditorilor, fiindcă ei își amintesc de inducție și cred că întrebările asupra cazurilor particulare n-au fost puse în zadar.

În cazurile în care generalul nu are un nume al său, trebuie să recurgem în acest scop la asemănare, căci adeseori nu se observă că am

---

[242] Un alt mijloc de a ascunde intenția întrebătorului este provocarea de afecte: mânia (ὀργή) și iubirea de dispută (φιλονεικία).

[243] Un mijloc principal este schimbarea ordinii argumentelor (silogismelor) care tind fie spre aceeași concluzie, fie spre concluzii contradictorii. Un respondent atent nu va permite această prezentare incoerentă a premiselor. Procedeul este cu totul nelogic.

[244] Probabil referință tot la *Topica* VIII, 1.

[245] Adică deopotrivă pentru teză și antiteză.

[246] Dacă respondentul concede unul sau mai multe cazuri individuale, când se urmărește o inducție, adică scoaterea unei propoziții generale, întrebătorul să ia generalul ca acordat și să nu-l mai discute. Căci și auditorii, nu numai interlocutorii, sunt convinși că procedeul inductiv nu a fost inițiat în zadar, ci în vederea obținerii unei constatări generale, căci inducția este fundată numai pe puține cazuri, cel puțin uneori.

recurs la asemănare[247]. Tot așa, pentru a ni se conceda o premisă, trebuie să întrebăm în așa fel încât premisa dorită să fie pusă alături de contrara ei. Așa, de exemplu, dacă vrem să ni se conceadă premisa că trebuie 174 a
să ascultăm de tată în orice ocazie, trebuie să punem întrebarea așa: trebuie oare să ascultăm sau să nu ascultăm în orice ocazie de părinți? Iar dacă vrem să ni se conceadă premisa că trebuie să ascultăm de tată în multe ocazii, trebuie să punem întrebarea așa: trebuie oare să ascultăm în multe ocazii sau în puține? Căci respondentul, dacă trebuie să aleagă, se va pronunța pentru multe ocazii. În adevăr, dacă așezăm contrarii unul lângă altul, ei vor aprea oamenilor proporțional mai mici sau mai mari, mai răi sau mai buni[248].

Adeseori se obține o puternică aparență că respondentul a fost respins, dacă se întrebuințează cea mai sofistică înșelăciune, anume, dacă, fără să fi tras concluzia, nu facem din teza finală o întrebare, ci o proclamăm drept concluzie, ca și cum ar fi dovedită: „deci nu este adevărat că este așa"[249].

De asemenea, este o stratagemă sofistică dacă sofistul, vroind să susțină un paradox, începe prin a susține un enunț probabil și cere celui ce trebuie să dea un răspuns să zică ce crede despre această întrebare, formulând întrebarea privitoare la astfel de lucruri, în chipul următor: „crezi că este așa?" Acum, dacă întrebarea este luată ca premisă a propriului argument va rezulta o respingere sau un paradox. Va rezulta o respingere dacă respondentul acordă premisa, un paradox, dacă nu o

---

[247] Acest sfat se referă la obținerea sofistică a unui general inductiv. Vom recurge la asemănare, la „analogie", pentru a obține un general necunoscut și nenumit până atunci. Așa, de exemplu, dacă boul, oaia etc. nu au dinți pe maxilarul superior, vom putea spune că și cutare alt animal, care se aseamănă cu cele de mai sus, nu are nici el dinți, ceea ce părea să nu fie adevărat, dacă, în loc de argumentare verbală, trecem la observarea realității.

[248] Așezarea contrariilor în aceeași întrebare va reliefa contrarul încă mai mult, așa cum binele și răul vor fi mai evidențiați dacă vor fi așezați unul lângă altul. Este un nou subterfugiu sofistic când este vorba de o faptă bună; întrebarea „mai mult sau dimpotrivă mai puțin" favorizează alternativa „mai mult". Astfel se creează o aparență favorabilă.

[249] Deși concluzia nu rezultă din premisele concedate și deci teza ar trebui să fie o întrebare, în loc să fie o concluzie. Dar sofistul o va prezenta ca o concluzie prin care se respinge afirmația respondentului.

acordă, și chiar spune că nu este probabilă, în sfârșit, un fel de respingere, dacă nu o acordă, dar spune că este totuși probabilă[250].

Mai departe, și în respingerile sofistice, întocmai ca în dezvoltările retorice[251], trebuie să luăm seama dacă respondentul nu intră în contradicție cu alte propoziții susținute de el sau cu vorbele și faptele altora, pe care el le recunoaște ca adevărate și bune, sau cel puțin cu propozițiile care par în genere să fie așa, sau cu cele care sunt asemenea lor, sau, în sfârșit, intră în contradicție cu vorbele și faptele celor mai mulți sau ale tuturor oamenilor. De asemenea, întocmai cum, adeseori, respondenții, când se văd amenințați de a fi respinși, se folosesc de o distincție, pentru a scăpa de respingere, tot așa întrebătorii se folosesc de acest mijloc împotriva celor care îi copleșesc cu obiecții, arătând că, într-un anumit sens, obiecția este justă, dar într-un alt sens, nu este justă, și că ei au luat lucrul în sensul din urmă, așa cum a făcut Cleophon în *Mandrobulos*[252]. La fel, ei trebuie să întrerupă brusc discuția și să pună astfel capăt celorlalte argumente contrare lor. Dar și respondenții, când presimt acest subterfugiu, trebuie să-l prevină, denunțându-l[253]. Din când în când, întrebătorul trebuie să-și îndrepte argumentele sale contra altor lucruri decât acele care sunt în discuție, dacă în chipul acesta nu se prejudiciază întru nimic chestiunea în discuție, așa cum a procedat

---

[250] Stratagema sofistică este complicată. Sofistul vrea să susțină o propoziție paradoxală. Pentru aceasta el ia ca premisă o propoziție probabilă, întrebând pe respondentul său: „crezi că este așa?" Respondentul se află în dilema de a fi respins, orice răspuns ar da. Dacă admite propoziția probabilă, cum aceasta intră în argumentul sofistic, respondentul este învins. Dacă răspunde că nu este nici probabilă, nici adevărată, el însuși cade în paradox. Dacă recunoaște că este probabilă, dar nu o concede, de asemenea este aproape învins, din cauza situației incoerente în care el însuși s-a situat.

[251] În discursurile mai ales juridice se urmărea să se obțină convingerea auditorilor. Convingerea nu este obținută dacă în cuvintele retorului, ca și ale respondentului, auditorul surprinde una din numeroasele posibilități de contradicție.

[252] Cleophon a fost un autor de tragedii în Atena, contemporan cu Sofocle și Euripide, dar nu la înălțimea acestora. Nu s-a păstrat nici una din operele sale. Aristotel citează opera *Mandrobulos* ca tipică pentru folosirea unui artificiu prețuit de sofiști.

[253] Dacă întrebătorul are și rolul cel mai activ în discuții, simte că este încolțit de respondent, va căuta să întrerupă discuția, dar va fi împiedicat de respondent, care, până atunci, fusese cel mai expus să fie respins.

Lycophron, când i s-a cerut să facă elogiul lirei[254]. Dimpotrivă, dacă respondentul vrea să știe spre care punct se îndreaptă atacul întrebătorului, deoarece acest atac trebuie să fie motivat și deoarece unele indicații ar putea întări poziția respondentului, întrebătorul se va mărgini să arate că ținta sa este rezultatul obișnuit al respingerilor, anume contradictoria tezei, așadar, este de a se sili să nege ceea ce teza afirmă sau să afirme ceea ce ea neagă; dar nu trebuie să arate precis că ea vrea să stabilească, de exemplu, că știința contrariilor este aceeași sau că nu este aceeași[255]. În sfârșit, nu trebuie ca întrebătorul să ceară propria concluzie ca premisă (în timp ce unele concluzii nici măcar nu trebuie să figureze ca întrebări), ci trebuie să se servească de ele, ca și cum ar fi acordate[256].

16

<Utilitatea studiului de față. Soluția paralogismelor>

Cu acestea, am arătat de unde scoatem întrebările și cum să punem 175 a
întrebările în diatribele agonistice[257]. După aceea, vom vorbi despre răspuns și vom arăta cum trebuie să găsim soluția paralogismelor, ce

[254] Lycophron, sofist, având ca temă de dezvoltat elogiul lirei, instrument muzical, a transpus elogiul asupra Lirei, o constelație printre celelalte. Nu știm dacă această transpunere a ușurat elogiul, afară numai dacă numitul sofist nu era un cunoscător în astronomie. Putea însă mai degrabă să treacă de la liră la lirică. Aristotel vrea să spună că un sofist, când nu poate să respingă o teză, va încerca să respingă o teză nominal înrudită. Lycophron mai este citat atât în *Retorica* cât și în *Politica* lui Aristotel.

[255] Întrebătorul trebuie să nu precizeze nimic care ar putea să descopere concluzia spre care ținteşte. El va pescui în apă tulbure. Așa, dacă vrea să dovedească o teză contrară, de exemplu, că o faptă este rea, nu va conceda principiul că „știința contrariilor este una și aceeași", căci cine a dovedit sau a admis că o anumită faptă este bună trebuie să admită că fapta contrarie este rea.

[256] Aceeași problemă este cercetată în *Topica* VIII, 2, 158 a. Nu vom cere ca concluzia noastră să fie admisă ca premisă, fiindcă atunci pierdem dreptul de a o considera ca rezultat necesar al premiselor concedate. Concluzia nu trebuie să fie pusă sub semnul întrebării, fiindcă respondentul, în acest caz, poate nega necesitatea concluziei.

[257] „Diatribele agonistice" sunt disputele eristice, luptătoare, litigioase, identice, în fond, dacă nu și în scop, cu disputele sofistice.

anume trebuie să soluționăm și la ce folosesc argumentele de felul acesta[258].

Pentru filozofie, argumentele sofistice sunt folositoare din două motive. Întâi, fiindcă cele mai multe din ele se fundează pe limbaj, aceste argumente sofistice ne înlesnesc să vedem mai bine diferitele sensuri ale cuvântului și să înțelegem mai bine care sunt asemănările și diferențele atât între lucruri, cât și între cuvinte. În al doilea rând, ele sunt folositoare pentru propriile noastre cercetări. Căci acel care se lasă înșelat cu ușurință de paralogismele altuia fără ca să observe aceasta, este în primejdie să sufere același lucru în propriile sale raționamente[259]. În al treilea rând, în sfârșit, ele sunt folositoare pentru a câștiga renumele de a fi abil în toate lucrurile și de a nu fi fără experiență în nici un domeniu. Căci cine ia parte la o discuție și-i găsește defecte, fără a arăta în ce constă aceste defecte, provoacă bănuiala că face rezerve nu de dragul adevărului, ci din lipsă de experiență[260].

Se vede clar cum trebuie să întâmpine astfel de argumente respondentul, după ce mai înainte am explicat cu justețe izvoarele paralogismelor și după ce am dat de ajuns la lumină șiretlicurile de care se servesc sofiștii în punerea întrebărilor[261]. Dar nu este același lucru, pe de o parte, de a lua în cercetare un argument și de a vedea defectul și de a-l îndrepta, pe de altă parte, de a răspunde repede, când ni se pune o întrebare. Căci ceea ce știm adeseori nu-l mai recunoaștem, dacă ne este prezentat sub altă înfățișare[262]. De altminteri, ca în orice alt lucru,

---

[258] Aristotel se angajează în a doua temă a lucrării de față, în tema cea mai importantă: cum trebuie să soluționăm sofismele. În treacăt se va ocupa și de utilitatea pe care o poate avea pentru filozof cunoașterea sofismelor. Două sunt utilitățile. Cea mai însemnată utilitate este recunoașterea importanței pe care o are limbajul, sensurile cuvintelor, în formarea sofismelor și deci a argumentelor. Aristotel va cerceta sofismele în ordinea fixată înainte.

[259] Cunoașterea sofismelor ne ferește nu numai de sofismele altora, ci și de propriile sofisme.

[260] A treia utilitate nu este strict filozofică, adică nu privește însăși filozofia, ci persoana filozofului. El va apărea ca abil și experimentat în orice domeniu.

[261] Aproape toate capitolele precedente au dat la iveală stratagemele sofistice în punerea întrebărilor.

[262] Altă înfățișare posedă întrebarea. Simpla întrebare face dubios lucrul pe care altminteri îl știm. Dar dacă răspunsul trebuie dat cu promptitudine, lipsa de exercițiu se resimte în ezitarea de a da răspunsul.

promptitudinea crește prin exercițiu și în argumentare. De aceea, chiar dacă vedem clar lucrul, dar suntem lăsători, adeseori vom scăpa ocazia potrivită. Adesea se întâmplă, în cazul de față, întocmai ca la desenarea figurilor geometrice: și aici, după ce le-am analizat părțile, nu le mai putem uni[263]. Tot așa la respingeri, deși știm cum se înlănțuie argumentarea, suntem în încurcătură cum trebuie să soluționăm argumentul.

17

<Despre soluțiile aparente ale respingerilor sofistice>

Din capul locului, întocmai cum, potrivit regulii noastre, uneori este mai bine să obținem o dovadă probabilă decât una adevărată, tot așa uneori este mai bine să dăm o soluție probabilă argumentelor sofistice decât una adevărată[264]. Căci, în genere, trebuie să combatem pe eristicieni nu ca pe oameni care resping într-adevăr, ci ca pe acei care resping numai în aparență, deoarece noi contestăm că ei dovedesc concluziile lor și că de aceea este de ajuns să dăm la iveală simpla aparență a dovezii concludente. Deoarece adevărata respingere este o contradicție neechivocă scoasă din anumite premise, nu va fi nevoie de a face distincții împotriva amfiboliei și ambiguității, căci prin acestea nu obținem o dovadă[265]. Este nevoie să recurgem la distincții numai

---

[263] Tot din lipsă de exercițiu sinteza nu întregește operația de analiză în domeniul geometriei.

[264] Întocmai cum, ori de câte ori nu putem obține o dovadă adevărată și necesară, ne mulțumim cu una probabilă, tot așa și în soluționarea sofismelor ne mulțumim, deocamdată, cu una probabilă. Acest capitol se limitează la soluțiile probabile, oarecum aparente, ale respingerilor sofistice. Cum sunt respingerile, tot așa și soluționările lor: aparente. Respingerile sofistice nu sunt respingeri adevărate.

[265] În text: un „silogism". Silogismul este instrumentul oricărui argument (λόγος), ca și al oricărei respingeri (ἔλεγχος) și al oricărei soluționări (λύσις) a respingerii. Argumentul fundează o tează, respingerea răstoarnă argumentarea tezei, soluția este o respingere a respingerii, o întărire a argumentului inițial. Respondentul argumentează o tează; întrebătorul respinge argumentul, iar respondentul soluționează respingerea prin restabilirea tezei. Vom face precizări, distincții, pentru a evita omonimia (echivocul) și amfibolia, numai dacă respingerea este aparentă, sofistică. Respingerea sofistică ascunde prin echivoc și amfibolie adevărata respingere și nu se mai știe cine este respins și cine nu este.

dacă concluzia obținută are aparența de respingere. Așadar, trebuie să ne ferim nu de respingere, ci de aparența ei, căci acel fel de a întreba
175 b care se aplică la termeni amfibologici sau echivoci, ca și la celelalte înșelătorii de același soi, ascunde adevărata respingere și nu mai permite să se întrevadă cine este respins și cine nu este. În adevăr, dacă respondentului[266] îi este îngăduit, când s-a ajuns la o concluzie, să nege că i s-a respins concluzia pe care el a afirmat-o, fiindcă termenul a fost întrebuințat echivoc, ei bine, chiar dacă celălalt a aplicat argumentul în același sens, nu se știe sigur dacă întrebătorul a fost respins, căci nu se știe sigur dacă respondentul spune acum adevărul. Dimpotrivă, dacă întrebătorul ar fi făcut distincția referitoare la echivoc și amfibolie, respingerea nu ar mai fi nesigură, și atunci ar fi avut loc ceea ce eristicienii urmăresc, ce e drept, astăzi mai rar decât altădată, anume ca respondentul să răspundă prin *da* sau *nu*[267]. Astăzi însă, fiindcă întrebătorii nu formulează bine întrebările lor, respondentul este nevoit să adauge ceva răspunsului său ca o îndreptare a întrebării. Dar dacă întrebătorul a făcut distincțiile necesare, respondentul poate să spună numai *da* sau *nu*.

Dacă presupunem însă că un argument sprijinit pe un echivoc este o respingere adevărată, nu se poate ca respondentul să nu fie întâmpinat de nici o respingere[268]. Căci în chestiunile prea bătătoare la ochi, el este nevoit sau să conteste termenul susținut, sau să susțină termenul contestat. Iar subterfugiile la care recurg unii ca ieșire din încărcătură nu folosesc la nimic. Așa, de exemplu, ei nu spun că *Coriscos* este muzicant

---

[266] Respondentul este cel întrebat, deci cel care trebuie să răspundă. El este îndreptățit să nege că concluzia sa a fost respinsă, dacă s-a recurs la echivoc și amfibolie.

[267] Altădată sofiștii (eristicienii) cereau să se răspundă printr-un simplu *da* sau *nu*, poate fiindcă odinioară întrebările nu erau formulate echivoc. Astăzi însă, susține tot Aristotel, respondentul este îndreptățit să ceară întrebătorului ca întrebarea să fie fără echivoc (omonimie) și amfibolie. Dacă nu o face întrebătorul, cercetarea cade în sarcina respondentului.

[268] Dacă se admite că o argumentare alimentată de echivoc este o respingere adevărată, atunci respondentul, oricât ar fi de savant, va fi respins. Echivocul decurge din schimbarea continuă a lucrurilor, deci din posibilitatea ca același lucru, în momente diferite și pentru persoane diferite, să fie determinat contradictoriu. În cazul acesta, sunt posibile totdeauna echivocuri. Astfel este posibil ca una și aceeași persoană să se prezinte cu mască sau fără mască și să credem că avem în fața noastră două persoane diferite, cum ne arată exemplul următor. Când echivocul este prea vizibil, respondentul poate să conteste termenul propus și să aleagă un altul.

și nu este muzicant, ci că *acest Coriscos* este muzicant și *acest Coriscos* nu este muzicant[269]. Numai că a spune: *acest Coriscos* este totuna cu a spune, fie *acest Coriscos este muzicant*, fie *acest Coriscos nu este muzicant;* dar aceasta înseamnă că respondentul totodată afirmă și neagă ceva. Dar poate că nu există în cazul de față același sens, căci nici măcar numele nu este aici același. Deci trebuie să fie o deosebire. Dar a da unuia simplul nume de Coriscos și a adăuga altuia *un oarecare* sau *acesta* ar fi absurd, căci numele simplu și numele cu adaos pronominal se aplică deopotrivă și la unul și la celălalt, și de aceea nu are nici o importanță căruia dintre ei i se face acest adaos[270].

Deoarece însă nu se știe sigur, ori de câte ori nu s-a făcut diferențierea de sens a unei amfibolii, dacă cineva a fost sau nu respins, și deoarece în argumentare se poate face oricând diferențierea de sens, este evident că s-a comis o eroare, dacă s-a admis întrebarea în chip absolut, fără nici o diferențiere[271]. În chipul acesta, dacă nu însuși respondentul, cel puțin argumentarea pare să fie respinsă. Cu toate acestea, se întâmplă adeseori ca, în fața unei amfibolii, să stăm la îndoială dacă trebuie să facem distincții, din cauza numărului mare al acelor care formulează propoziții amfibolice, fiindcă nu vrem să creăm aparența că facem mereu dificultăți. Atunci, se poate întâmpla adeseori ca să dăm peste un paradox, deși nu am presupus că acesta este punctul în jurul căruia se duce

---

[269] Exemplul de echivoc este frapant sofistic. În adevăr, sofistul vrea să evite contradicția ușor de demascat: Coriscos este muzicant și Coriscos nu este muzicant, servindu-se de pronumele demonstrativ „acesta" pentru a desemna aceeași persoană ca și cum ar fi două persoane. Respondentul crede că are de-a face cu două persoane și răspunde că unul este și altul nu este muzicant. Sofistul dă pe față stratagema, arătând că cei doi Coriscos sunt unul și același cunoscut muzicant. Stratagema a reușit un moment, fiindcă același Coriscos a fost o dată prezentat vizibil, altădată prezentat voalat sau mascat de ceva, fiind făcut astfel invizibil. În primul caz, vom spune că Coriscos este muzicant, în cazul al doilea nu vom spune că persoana ascunsă este muzicant, fiindcă nu știm cine se ascunde.

[270] Aristotel și-a pierdut timpul cu disecarea acestui sofism, care este un vulgar joc de cuvinte. Nici termenul „acest", nici termenul „Coriscos", nici, în sfârșit, unirea lor: „acest Coriscos" nu au același sens, fiindcă un personaj este ascuns, și deci poate fi oricare altul afară de Coriscos. De aceea recursul la adaosul pronominal nu schimbă situația: el se aplică deopotrivă și la unul și la celălalt. De la început este vorba de același Coriscos, deși se încearcă, la sfârșit, să se folosească termeni superficial deosebiți.

[271] Respondentul este vinovat că a fost respins, dacă nu a avut grijă să facă deosebirile de sens necesare unui răspuns corect. Dar dacă nu s-a făcut la timp deosebirea de sens, numai respondentul a fost respins, ca persoană, nu însă argumentarea sa.

discuția[272]. Așadar, dacă ni se recunoaște posibilitatea de a descoperi amfibolia, atunci, cum am spus mai înainte[273], nu trebuie să șovăim de a o face.

Dacă nu ne aflăm în fața cazului de a reuni mai multe chestiuni într-una singură, nu se constituie paralogismul sprijinit pe echivoc și
176 a amfibolie, ci rezultă sau o adevărată respingere sau nici una[274]. Căci ce deosebire este între întrebarea dacă Temistocle și Callias sunt muzicanți, și faptul că cei doi, deși sunt diferiți, au același nume? În adevăr, dacă acest nume desemnează mai mult decât un singur lucru, și întrebarea se referă la mai mult decât un singur lucru[275]. Prin urmare, dacă nu este just să pretindem de a ni se da un răspuns simplu la două întrebări, este evident că nu se cuvine a da un răspuns simplu la o întrebare echivocă, chiar dacă răspunsul este adevărat pentru toate sensurile termenului, cum vor unii[276]. Aceasta ar fi totuna cu întrebarea: „Coriscos și Callias sunt ei acasă sau nu sunt acasă?", fie că ei sunt prezenți, fie că ei sunt absenți. Căci în amândouă cazurile rezultă mai multe propoziții, iar împrejurarea că este adevărat răspunsul simplu nu înseamnă că și întrebarea este una[277]. S-ar putea să fie adevărat ca la mii de alte întrebări puse să răspundem prin *da* sau *nu*, totuși nu trebuie să răspundem printr-un singur răspuns, căci în chipul acesta orice discuție

---

[272] Dacă ezităm a face distincțiile necesare, fiindcă amfiboliile sunt numeroase și oarecum evidente, ne expunem să cădem în paradox din propria noastră vină. Să nu ne temem de a fi pedanți făcând distincțiile necesare. Nu se poate discuta serios fără precizarea sensului cuvintelor.

[273] În *Topica* VIII, 7, 160 a, Aristotel dezleagă pe respondent de îndatorirea de a se exprima printr-un simplu *da* sau *nu*, dacă întrebarea este lipsită de claritate. Ambiguitatea se produce ușor.

[274] Până aici s-a ocupat de mijloace prin care respondentul se pune la adăpost de sofisme produse de echivoc și amfibologie (ambiguitate). De acum cercetează mijloacele de luptă împotriva sofismului care reunește mai multe chestiuni într-una singură.

[275] În sine, nu există nici o deosebire dacă întrebarea se referă la *două* persoane cu nume diferite sau cu același nume. Dar dacă numele este același, cum am văzut mai sus, în cazul lui Coriscos, se ajunge la o respingere sofistică. Acum, în cercetare este un alt sofism, în care deosebirea de nume este hotărâtoare. Căci se știe că sunt *două* întrebări, dar ele sunt reunite într-o *singură* întrebare, la care se dă *un singur* răspuns, ceea ce este o revenire la sofismul precedent.

[276] Este indiferent dacă există doi termeni sau numai unul pentru lucruri diferite. Esențial este că lucrurile sunt mai multe. Două cuvinte și un cuvânt cu sensuri diferite sunt echivalente, căci în amândouă cazurile se desemnează lucruri diferite. „Este lira frumoasă?" este echivocă, fiindcă se referă și la instrumentul muzical și la constelație.

[277] Dacă mai multe întrebări sunt reunite într-una singură, chiar dacă răspunsul unic s-ar potrivi pentru ambele cazuri, cum se întâmplă în exemplul dat: „sunt Coriscos și Callias acasă sau nu sunt acasă?", presupunând că amândoi sunt acasă sau nu sunt

devine imposibilă. Aceasta ar fi absolut același lucru, ca și cum am da un nume identic pentru lucruri diferite. Prin urmare, dacă nu trebuie să dăm un singur răspuns la două întrebări, este evident, de asemenea, că nu trebuie să răspundem prin *da* sau *nu* termenilor echivoci. Cine răspunde așa, nu răspunde propriu-zis[278], ci numai vorbește, deși printre disputanți o asemenea vorbire este considerată oarecum ca răspuns[279], fiindcă ei nu văd eroarea care rezultă de aici.

Am spus mai înainte[280] că întocmai cum există respingeri care nu sunt respingeri, deși par a fi, tot așa unele soluții par a fi soluții fără a fi în realitate. Și, uneori, trebuie să producem astfel de soluții[281] mai degrabă decât soluții adevărate, în argumentările agonistice și în paralogismele care se sprijină pe dublul sens. La propozițiile care ne par adevărate, răspunsul de dat este: „fie!", căci, în felul acesta, suntem mai puțin expuși la o falsă respingere. Dacă suntem constrânși să spunem ceva paradoxal, atunci îndeosebi trebuie să adăugăm la răspunsul nostru: „mi se pare". În felul acesta, nici nu va rezulta o respingere, nici nu vom părea că susținem un paradox[282].

Deoarece se știe prea bine ce se înțelege prin postularea principiului, și deoarece se crede că aceasta are loc dacă premisele sunt apropiate de concluzie[283], și că pe unele trebuie să le reunim și să nu

---

acasă, totuși întrebarea nu este unică. A răspunde unitar la întrebări diferite înseamnă a suprima discuția, și totodată a face posibil sofismul. Aceasta echivalează cu a da același nume unor lucruri diferite, adică a da același răspuns unui termen cu mai multe sensuri.

[278] Merită calificarea de răspuns numai riposta la o singură întrebare, de aceea nu se poate răspunde simplu prin *da* sau *nu*, nici când mai multe întrebări sunt reunite, nici când termenul supus întrebării este echivoc și ca atare comportă două sau mai multe întrebări. De aceea Aristotel a cercetat în același timp sofismul omonimiei (echivocului) și sofismul reunirii mai multor întrebări într-una singură.

[279] Este considerat, în arta discuției, drept cel mai bun răspuns acel care se reduce la *da* sau *nu*.

[280] La începutul tratatului, în capitolul 1, unde se definește respingerea sofistică, aparentă, în opoziție cu respingerea adevărată.

[281] Este vorba de soluții aparente, de care continuă să se ocupe.

[282] Nu rezultă nici respingere, nici paradox, dacă se adaugă un „se pare", dar răspunsul nu mai exprimă opinia respondentului, și încetează de a fi un adevărat răspuns, care trebuie să fie simplu și clar. Este un răspuns care poate fi retractat.

[283] Postularea principiului, de care Aristotel se ocupă acum, se constituie dacă luăm ca premisă (ca principiu) o propoziție apropiată de concluzie, dacă nu chiar însăși concluzia. Sofiștii utilizau această falsă respingere, luând ca acordat ceea ce tocmai trebuia să fie dovedit.

le acordăm, sub cuvântul că se comite o postulare a principiului[284], iar atunci când respondentul ne cere să-i acordăm o propoziție care este consecința tezei noastre, dar este falsă sau neprobabilă, trebuie să facem aceeași obiecție. În adevăr, consecințele necesare din teză sunt considerate în genere ca părți ale tezei[285].

Mai departe, când universalul este desemnat de întrebător nu sub un nume determinat, ci printr-o comparație, trebuie să spunem că el nu-l ia în concluzie în sensul concedat de noi sau recunoscut de el în premisă, căci pe aceasta se sprijină adeseori respingerea[286].

Dacă am pierdut acest mijloc de apărare, trebuie să recurgem la argumentul că dovada n-a fost făcută cum trebuie și să ne opunem întrebătorului, servindu-ne de definiția dată mai înainte paralogismului[287].

La cuvintele luate în sens propriu, trebuie să răspundem sau simplu sau printr-o distincție. Dacă însă în propoziții sunt subînțelese alte lucruri, cum, de exemplu, în întrebările care sunt puse neclar, fiind
176 b formulate necomplet, se produce o respingere[288]. Să luăm un exemplu:

---

[284] Mijlocul de ruinare a acestui sofism este denunțarea lui și refuzul de a acorda o astfel de premisă.

[285] Aristotel dezvăluie și o altă posibilitate de a recurge la postularea principiului. Deoarece orice consecință directă a unei teze este considerată ca parte integrantă a tezei, sofistul, neputând respinge teza însăși printr-o postulare a principiului, va încerca să respingă prin același procedeu o consecință a tezei, ceea ce ar atrage indirect ruinarea tezei. Aristotel propune să se denunțe sofismul și în aceste cazuri, tot așa de periculoase.

[286] Aristotel introduce cazul, relevat în cap. 15, 174 a, la sfârșit, în care un termen universal nu are nume și de aceea este desemnat prin comparație (analogie) cu un alt lucru asemănător. Sofistul va căuta să profite de această situație tulbure, însă rezultatul nu va fi cel dorit, fiindcă el s-a folosit de un termen pentru a desemna universalul în întrebarea sa, iar apelul la un termen analog nu a fost concedat de respondent. Acesta se va împotrivi alunecării sensului prin procedeul comparației cu ceva asemănător.

[287] Dacă am pierdut terenul unde ne apăram prin aceste mijloace, ne rămâne un procedeu principial prin care dezvăluim caracterul paralogistic (sofistic) al argumentării. Ne vom referi la „definiția paralogismului", adică la posibilitatea cercetată în capitolul 7 de a reduce toate sofismele la *ignoratio elenchi*, adică la ignorarea respingerii; deci ne vom referi la definirea sofismului ca atare.

[288] Aristotel pune din nou în discuție sofismul omonimiei sau echivocului, pe care îl completează cu cazuri în care echivocul rezultă din caracterul eliptic al întrebării. Exemplul care urmează arată că termenul de „apartenență" poate avea două sensuri: a se număra printre anumite lucruri, ca în logică: „omul este un animal", și a fi proprietate, „omul nu este proprietarul lumii animalelor". Vom evita deci de a admite o premisă obscură.

„oare ceea ce aparține atenienilor este proprietatea atenienilor? — Da. — Tot așa se prezintă proprietatea în celelalte cazuri. Dar oare omul aparține lumii animalelor? — Da. — Deci omul este proprietatea lumii animalelor". <Aceasta este însă o respingere sofistică>, deoarece noi spunem că omul *aparține* lumii animalelor, fiindcă este un animal, întocmai cum Lysandros aparține lacedemonienilor, fiindcă este[289] lacedemonian. Este evident deci că ori de câte ori premisa este obscură nu trebuie s-o concedăm pur și simplu.

Dacă din două lucruri, unul este adevărat, este adevărat și celălalt, dar dacă acesta din urmă este adevărat nu urmează necesar că este adevărat cel dintâi[290]. În astfel de cazuri, dacă suntem întrebați care este adevărată, trebuie să acordăm mai degrabă ceea ce este mai puțin, căci este mai greu să tragem o concluzie din mai multe premise[291]. Dacă întrebătorul vrea să facă dovada că un termen are contrar, dar celălalt nu are, atunci respondentul, dacă afirmația aceluia e adevărată, trebuie să spună că și celălalt are un contrar, dar că nu există un nume pentru el[292].

Deoarece mulțimea, în ce privește unele opinii pe care ea le împărtășește, va spune despre cel care nu le admite că săvârșește o eroare, în timp ce, privitor la alte opinii, nu va susține același lucru, de exemplu, la toate acele opinii la care convingerile sunt diferite (căci mulțimea nu are o opinie formată în ce privește chestiunea dacă sufletul animalelor este coruptibil sau nemuritor); din aceste considerații urmează că ori de câte ori nu știm în ce sens este luată de obicei propoziția dată, trebuie să răspundem ca în *sentențe* (căci mulțimea numește *sentențe* opiniile

[289] Aristotel precizează că termenul de „a aparține" echivalează cu „este": Lysandros aparține lacedemonienilor, Lysandros este lacedemonian.

[290] Ceea ce este adevărat despre general este adevărat și despre particular, nu și invers; tot așa ceea ce este adevărat despre gen nu este adevărat și despre specie, nu și invers.

[291] Ținând seama de principiul de mai sus, vom acorda ceea ce este „mai puțin" (specia), fiindcă prin sfera ei mai limitată are implicații mai puține. Ceea ce aparține speciei are nevoie de dovezi suplimentare în comparație cu genul.

[292] Fraza a fost adeseori comentată pentru a-i fixa sensul autentic. Comentariul cel mai probabil este legarea acestei fraze, în ce privește sensul ei, de fraza precedentă. În discuție este dacă ceea ce este adevărat pentru un gen, este adevărat și pentru specia lui, adică o specie dată aparține oare sau nu unui anumit gen? Dacă se răspunde că aparține, adversarul respinge afirmația, subliniind că genul are un contrar, în timp ce specia nu are. Aristotel arată aici un mijloc de a restabili adevărul. Cel care a atribuit specia genului va riposta că și specia are un contrar, dar că el nu are nume, că este deci un „anonim". Riposta nu e convingătoare, pentru că este prea ușoară.

adevărate, ca și negațiile generale, ca, de exemplu, că *diagonala și laturile pătratului sunt incomensurabile)*[293]. De asemenea, când convingerile sunt diferite în ce privește adevărul unei propoziții, putem scăpa ușor de respingere dacă schimbăm cuvintele. În adevăr, tocmai fiindcă nu se știe care din sensurile cuvântului este adevărat, nu vom părea că facem un sofism, și fiindcă convingerile sunt diferite, nu vom părea că am comis o eroare. Simpla schimbare a cuvântului va avea drept rezultat că face de nerespins poziția luată[294].

În sfârșit, respondentul, ori de câte ori întrevede chestiunea ce i se va pune, va face obiecții anticipat și le va spune din capul locului. În chipul acesta mai ales vom pune în încurcătură pe întrebător[295].

18

<Adevărata soluție a raționamentelor false>

Deoarece adevărata soluție[296] constă în dezvăluirea raționamentului fals și în arătarea chestiunii pe care se sprijină falsitatea, și

---

[293] De asemenea, o frază obscură. Aristotel dă o indicație cum trebuie să răspundem la chestiuni în care mulțimea își menține convingerea și condamnă ca eroare orice altă convingere precum și la chestiuni în care convingerile mulțimii sunt diferite, opuse. Indicația lui, destul de enigmatică, este să răspundem ca în sentențe sau maxime (γνῶμαι). Aristotel a avut și altă opinie despre sentență: o exprimare scurtă a unui adevăr etic. Aici sentența este o exprimare vagă, nedeterminată, așa încât să se poată înțelege și o afirmativă și o negativă universală. Sentența șovăie și ea, ca și răspunsul mulțimii la unele întrebări, cum este aceea dacă sufletul animalelor este sau nu nemuritor. Aristotel și-ar fi câștigat un merit mai mult dacă recomanda această reticență și în ce privește sufletul omului în latura lui pur intelectuală, căci în ce privește „sufletul nutritiv" și „sufletul senzitiv" la om, ca și animale, Aristotel admite distrugerea lor o dată cu corpul.

[294] În chestiunile dubioase, sofistul poate scăpa de a fi respins legitim, dacă schimbă cuvintele cu mai multe sensuri ale propoziției.

[295] Această ultimă recomandație are în vedere mai ales pe întrebător, adică pe sofist, deși vorbește în primul rând de respondent. Deoarece respondentul, când prezintă obiecția ce i se aduce, va căuta să o preîntâmpine, ea fiind o obiecție sofistică, adversarul, cel ce întreabă, va proceda bine dacă va renunța la obiecție, după ce va fi înțeles că respondentul său i-a ghicit intențiile.

[296] În capitolul precedent, Aristotel a cercetat pe scurt soluțiile aparente sau false ale sofismelor. În loc să se soluționeze, adică să dea la iveală falsitatea sofismelor, soluțiile aparente alimentează sofismele. De acum, începând cu acest capitol, Aristotel va demonta mecanismele celor 13 specii de sofisme, pentru a da soluția adevărată a fiecărei specii de sofism. Această operație, de rară pătrundere, se înscrie printre meritele nepieritoare ale întemeietorului logicii.

deoarece se vorbește de fals raționament în două sensuri (căci un raționament este fals, fie că s-a ajuns la o concluzie falsă, deși el este un raționament real, fie că nu este un raționament real, ci numai aparent), ea trebuie să fie totodată și aceea pe care am expus-o mai înainte, și corectarea raționamentului aparent, care ne permite să vedem pe ce chestiune se sprijină aparența[297]. Așadar, argumentele care sunt raționamente reale sunt soluționate prin simplă respingere, iar cele aparente, prin respingere fundată pe unele distincții[298].

Deoarece, acum, printre argumentele care sunt raționamente reale[299] unele au o concluzie adevărată, altele — o concluzie falsă, putem rezolva pe cele care au o concluzie falsă în două feluri: fie respingând una din întrebări[300], fie arătând că concluzia nu este aceea care a fost susținută[301]. Raționamentele reale ale căror premise sunt false 177 a
pot fi soluționate numai prin respingerea uneia din premise, întrucât concluzia este adevărată[302].

De aceea când vrem să rezolvăm un raționament fals, trebuie să vedem mai întâi dacă el este concludent sau nu este concludent[303], apoi dacă concluzia este adevărată sau falsă, pentru a obține soluționarea

[297] Există două feluri de raționamente false: a) raționamentul formal just sau corect, dar fals prin conținutul propozițiilor sale, mai ales al concluziei; b) raționamentul formal fals, raționamentul numai aparent, sofismul autentic.

[298] Aristotel, folosindu-se de un joc de cuvinte în limba greacă, în cazul de față foarte potrivit, declară că raționamentele formal juste, dar material false, sunt soluționate prin distrugere, prin răsturnare (ἀναίρεσις), iar raționamentele aparente, prin diviziune (διαίρεσις), adică prin analiza propozițiilor lor pentru a descoperi eroarea.

[299] Cum am spus mai sus, raționamentele reale sau adevărate sunt cele formal juste sau corecte, dar cu premise false material. Ele pot fi adevărate sau false, căci, se știe, din premise false poate rezulta o concluzie adevărată *(Analitica primă* II, 2–4).

[300] Întrebarea are aici sensul de premisă, căci premisele sunt obținute în discuție prin întrebări sau probleme.

[301] Raționamentele formal corecte, dar cu o concluzie falsă, pot fi respinse în două feluri: sau răsturnăm una din premise, adică aceea pusă de respondent, sau răsturnăm concluzia, ceea ce atrage suprimarea silogismului.

[302] Dacă în raționamentul formal corect concluzia este adevărată, deși premisele sunt false, respingerea se face într-un singur fel: prin respingerea premiselor, a uneia singure dacă ea ar duce la o concluzie falsă, sau a amândurora.

[303] La raționamentele false, soluționarea rezultă din condițiile constitutive ale unui raționament. Prima condiție este ca raționamentul să fie concludent, adică să respecte regulile formale ale silogismului.

fie prin distincții, fie prin respingere, și este respingere fie într-un fel, fie într-altul, așa cum s-a arătat mai sus[304].

În sfârșit, când este vorba de soluționarea unui argument, este o mare deosebire între a fi întrebat și a nu fi întrebat. Căci este greu să prevedem ce va urma[305], în timp ce este ușor să vedem, căci ni se lasă răgaz pentru reflecție.

19

<Soluționarea unor respingeri provenite din limbaj: echivocul și amfibologia>

Dintre respingerile provenite din echivoc și amfibologie, unele cuprind întrebări[306] cu două sensuri, altele, o concluzie cu sensuri diferite[307]. Astfel, când se încearcă a se dovedi că „se vorbește tăcutele", concluzia are două sensuri[308], sau că „nu învățăm ceea ce cunoaștem", una din întrebări este amfibologică[309]. Ceea ce are un sens dublu este

---

[304] A doua condiție este ca concluzia să fie adevărată sau falsă. Dacă concluzia este adevărată, silogismul va fi cercetat prin distincții (diviziune); dacă concluzia este falsă, vom recurge la respingerea (răsturnarea) concluziilor sau a premiselor.

[305] Deosebirea mare între a fi întrebat și a nu fi întrebat apare în obligația respondentului de a da un răspuns neîntârziat, care poate fi un răspuns nu destul de chibzuit, din lipsă de timp. Dimpotrivă, când nu suntem obligați a răspunde, avem răgazul de a reflecta asupra răspunsului.

[306] Ca și mai sus, întrebarea echivalează cu premisa, fiindcă întrebarea este opusă concluziei.

[307] După cercetarea în genere a soluției adevărate (capitolul precedent), urmează în capitolele următoare (19–34) soluționarea adevărată a fiecărei specii de sofism. Și aici începe cu sofismul celui mai elementar limbaj: omonimia (echivocul) și amfibolia (ambiguitatea propoziției). Se analizează două exemple de omonimie propuse în capitolul 4.

[308] În primul exemplu, greu de tradus, concluzia este echivocă, fiindcă „a vorbi tăcutele" înseamnă fie a vorbi despre lucruri care tac, fie a vorbi și totuși a tăcea, ceea ce este absurd. În primul caz, ne raportăm la ceea ce este vorbit, în al doilea, la cel ce vorbește. Un alt exemplu, dat de comentatorul Pacius: „cartea tace", dar totodată „cartea vorbește": concluzia este greșită dacă este enunțată așa: „deci cartea tace și vorbește" Aici echivocul decurge din chiar obiect. Sofistul grec juca pe echivocul de mai sus: „a vorbi tăcutele".

[309] În al doilea exemplu, ambiguitatea (Aristotel îi spune: amfibolia) stă în premise. O premisă sună: „cel care știe învață", a doua: „ei a învățat versuri", „deci el știe versurile". Echivocul stă aici în folosirea termenului „învață". într-un sens în concluzie și în alt sens în premise. În premise „a învăța" înseamnă „a înțelege" versurile, în concluzie înseamnă „a memoriza", act care nu necesită și înțelegerea celor învățate.

când adevărat, când nu este adevărat, după context; deci exprimă că ceva este și că ceva nu este[310].

Dacă diversitatea de sensuri se află la sfârșit[311] nu rezultă o respingere a tezei noastre, afară numai dacă sofistul nu susține teza contradictorie, ca, de exemplu, în dovada zisă „a vedea orbul". Căci fără contradicție nu există respingere[312]. Dimpotrivă, dacă diversitatea de sensuri stă în întrebări, nu este nevoie ca respondentul să înceapă prin a nega premisa cu dublu sens, căci argumentarea nu vizează acest punct, ci se servește de aceasta ca mijloc[313]. Observând de la început dublul sens al cuvântului sau al frazei trebuie să ripostăm că într-un sens este așa, dar într-altul nu este așa. De exemplu, „a vorbi tăcutele" este posibil într-un sens, dar nu este posibil în alt sens, și tot așa într-un sens „trebuie să îndeplinim obligațiile", într-alt sens „nu trebuie să îndeplinim obligațiile", căci „obligațiile" este un termen cu mai multe sensuri.

Dacă sensul dublu este trecut cu vederea[315], trebuie să facem corectura la sfârșit, întregind întrebarea așa: „se poate oare vorbi tăcutele? — Nu, dar se poate vorbi de cutare lucru tăcut". Tot așa, în cazurile în care mulțimea de sensuri stă în premise. „Oare nu învățăm

---

[310] Cuvintele cu sens dublu duc totdeauna la o contradicție, adică la două concluzii, dintre care una este adevărată și cealaltă falsă, deci una exprimă o ființă, cealaltă — o neființă, întrucât adevărul se confundă cu ființa și neadevărul — cu neființa. Mai jos, Aristotel va da o importantă precizare a acestui caz.

[311] „La sfârșit" are sensul de „în concluzie".

[312] Dacă „sfârșitul" (concluzia) are un sens dublu, rezultă o respingere, numai dacă al doilea sens, concedat de respondent, se opune contradictoriu propriei sale teze. Astfel, în dovada sofistă, formulată echivoc: „a vedea orbul" (τυφλόν ὁρᾶν) se strecoară două sensuri: a) că „orbul vede", ceea ce este o contradicție; și b) că „văd pe orb". Ultimul sens nu duce la contradicție și o concluzie formulată așa nu este o respingere. Dacă însă am concedat primul sens, se va ajunge la o concluzie contradictorie tezei, și se știe că respingerea este „silogismul contradicției".

[313] Dacă dublul sens se află nu în concluzie, ci în întrebări (premise), nu este necesar să atacăm premisa, întrucât concluzia nu este ambiguă, ca în exemplul de mai sus al celui ce „învață" versuri și de aceea le „cunoaște". Dacă observăm de la început echivocul, vom spune că este adevărat și într-un sens și în celălalt sens, cum se constată și din exemplele ce urmează.

[314] „Obligațiile" (τὰ δέοντα) este și a rămas un termen cu două sensuri, după accepția ce se dă obligației sau lui „trebuie": a) sau sens de obligație naturală, de ceea ce este inevitabil, sau b) sens de obligație morală, în care intră și voința care alege între îndeplinirea și neîndeplinirea datoriei.

[315] Se subînțelege: „la început", opus lui „la sfârșit", adică „în concluzie" Aristotel nu vede în problematica silogismului decât mișcarea de la premise la concluzie, nu și de la concluzie la premise. „Început" și „sfârșit" sunt permutabile în definiția silogismului.

ceea ce cunoaștem? — Da, nu însă ceea ce cunoaștem în anumit fel". Căci nu este același lucru a spune: „nu învățăm ceea ce cunoaștem" și „nu învățăm ceea ce cunoaștem în anumit fel"[316]. În genere, chiar dacă întrebătorul a conchis în chip absolut[317], trebuie să-l combatem, spunând că el a negat nu lucrul susținut, ci numai numele lui, și că de aceea nu este caz de respingere[318].

20

<Soluționarea respingerilor care se sprijină pe divizarea și pe compunerea cuvintelor>

Este evident, de asemenea, în ce fel trebuie să soluționăm respingerile care se sprijină pe divizarea și pe compunerea cuvintelor[319]. Dacă expresia are alt sens, după cum o divizăm sau o compunem, trebuie să dăm expresiei sensul contrar concluziei trase de interlocutor[320]. Se sprijină pe compunere sau pe divizare toate expresiile următoare: „cu ceea ce ai văzut tu că acela a fost lovit, oare cu aceea a fost el lovit?" și „cu ceea ce a fost el lovit, oare cu aceea l-ai văzut?"[321] Acest fel de
177 b paralogism are ceva din întrebările amfibologice, dar în realitate se sprijină pe compunere[322]. Căci semnificația sprijinită pe divizare nu este

---

[316] Este diferența între a spune „nu cunoaștem ceea ce nu înțelegem" și „nu cunoaștem ceea ce nu păstrăm în memorie".

[317] „În chip absolut" = „fără ambiguitate".

[318] Dacă acolo unde nu este echivoc în ce privește *lucrul*, iar concluzia este „absolută" (fără ambiguitate), se va ataca cuvântul (numele), nu lucrul însuși. Așa cel care cunoaște numai cuvintele nu a învățat, cine însă a înțeles cuvintele cunoaște și cuvintele.

[319] Potrivit ordinii sofismelor limbajului, fixată în capitolul 4, urmează soluționarea justă a sofismelor care se produc prin compunerea și divizarea cuvintelor într-o propoziție. Înțelesul propoziției se schimbă după compunerea și divizarea (despărțirea) cuvintelor. Se observă ușor diferența acestor două specii de sofisme față de primele două: acestea sunt legate de anumite cuvinte ambigue, cele dintâi — de legarea și despărțirea cuvintelor.

[320] Dacă sofistul scoate un sens prin compunere și ajunge la o falsă respingere, respingerea adevărată va recurge la procedeul contrar, la divizare, și viceversa.

[321] Termenul *cu*, după felul cum este compus cu ceilalți termeni sau divizat de ei, are două înțelesuri: a văzut *cu* ochii și a fost lovit *cu* ciomagul.

[322] Sofismele prin compunerea și divizarea cuvintelor în propoziție par a fi sofisme prin amfibologie, dar nu sunt reductibile la aceste sofisme. În primele două sofisme (prin omonimie și prin amfibologie), același cuvânt are două sensuri. În sofismele prin compoziție și diviziune, deși este același cuvânt, el devine diferit prin unirea lui cu un cuvânt sau altul.

cu dublu sens (deoarece expresia, când este divizată, nu mai este aceeași), afară numai dacă același cuvânt, fiindcă este accentuat deosebit, ὄρος și ὅρος, are dublu sens[323]. În adevăr, când este scris, cuvântul este același, având aceleași litere și aceeași ordine de litere, dar și în acest caz se întrebuințează semne deosebite pentru pronunțare; dimpotrivă, când sunt vorbite, cele două cuvinte nu mai sunt aceleași[324]. De aceea, expresia sprijinită pe divizare nu are dublu sens. Este evident deci că nu toate respingerile sofistice se sprijină pe dublu sens, cum susțin unii[325].

Trebuie deci să divizăm cuvintele când răspundem, căci nu este același lucru: „am văzut cu ochii mei că cineva a fost lovit" și a spune: „am văzut că cineva a fost lovit cu ochii mei"[326]. De același tip este și argumentul lui Euthydemos: „cunoști tu care ești în Sicilia acum triremele aflate în Pireu?"[327] Un alt caz: „oare un om bun care este pantofar poate fi rău? — Nu. — Dar un om bun poate fi un pantofar rău. Așadar, un bun pantofar va fi un rău pantofar"[328]. Un alt caz: „oare învățarea lucrurilor, a căror cunoaștere este bună, este și ea bună?[329]

---

[323] S-ar părea că, în cazul de față, divizarea nu duce la termeni deosebiți, ci la sensuri deosebite ale aceluiași termen. În realitate, „accentul" deosebit face să existe doi termeni: ὄρος (spirit lin) înseamnă „munte"; ὅρος (spirit aspru) înseamnă „limită", de unde „termen", noțiune, definiție. Dacă se schimbă și accentul propriu-zis, obținem ὀρός, care înseamnă partea seroasă a sângelui, serozitate în genere. Deci pronunțarea face ca același cuvânt să se dubleze, deci pronunțarea diferită nu este o omonimie sau amfibolie. Spiritul aspru se pronunță ca *h* (de exemplu, *hóros* = termen).

[324] Spiritul sau accentul care variază la două cuvinte formate din aceleași litere, așezate la fel, transformă același cuvânt în două cuvinte deosebite, întocmai ca la divizarea sau despărțirea cuvintelor. Același cuvânt divizat diferit nu mai este același cuvânt cu dublu sens, ci dă naștere la două cuvinte.

[325] Nu toate sofismele sunt sofisme de ambiguitate (omonimie sau amfibolie), dar au o legătură cu acestea. Fără echivoc, fără ambiguitate, nu se constituie un sofism.

[326] Pentru a nu da prilej de respingere sofistică, vom avea grijă să despărțim cuvintele potrivit sensului ce vrem să exprimăm.

[327] Fraza are alt sens, dacă cuvântul „acum" este legat de prima parte a ei, sau este depărțit de ea și legat de a doua parte: dacă unim pe „acum" cu prima parte iese o imposibilitate, căci cel din Sicilia, în clipa de față, nu poate ști câte trireme sunt în Pireu, dar dacă unim pe „acum" cu partea a doua, pot spune că cunosc, fiind în Sicilia, fără precizare „când eram în Sicilia", triremele care sunt acum în Pireu, fiindcă o dată ele au fost în Sicilia.

[328] Aristotel dă soluția acestui sofism bazat, în chip vădit, pe un echivoc. Un om bun poate fi un rău pantofar, dar un pantofar bun nu poate fi un rău pantofar.

[329] După fiecare întrebare trebuie să subînțelegem răspunsul: *da*.

— Da. — Dar și cunoașterea răului este bună, deci răul este un lucru bun de învățat. — Da. — Dar atunci răul este și un lucru rău și un lucru de învățat, și de aceea urmează că răul este un rău lucru de învățat, deși este bine să cunoaștem răul"[330]. Încă un caz: „este oare adevărat dacă spunem în momentul de față că te-ai născut?— Da. — Așadar, te-ai născut în momentul de față". Dacă despărțim cuvintele întrebării, expresia are un alt sens: este adevărat dacă spunem în momentul de față că te-ai născut, dar nu că te-ai născut în momentul de față[331]. De asemenea, acest caz: „poți tu face ceea ce ești capabil să faci, așa cum ești capabil? — Da. — Dar tu ești capabil să cânți din chitară, chiar când nu cânți; deci tu poți să cânți din chitară, fără să cânți". Nu se poate spune că avem capacitatea de a cânta din chitară când nu cântăm din chitară, ci numai că, atunci când nu o facem, avem capacitatea de a o face[332].

Mulți soluționează această respingere altfel. Dacă s-a concedat că cineva face ceva, așa cum poate să facă, nu urmează de aici, după spusele lor, că se poate cânta din chitară fără să cântăm. Căci nu s-a concedat că el va face ceva în orice chip ar putea să facă. Nu este același lucru a spune că facem un lucru *în chipul în care* putem și *în orice chip* putem. Evident, nu aceasta este soluția cea bună, căci argumentele identice au aceeași soluție. Dar această soluție nu se potrivește la toate lucrurile supuse întrebării și la toate felurile de a pune întrebări, ci se împotrivește întrebătorului, nu argumentului său[333].

---

[330] Soluția este ușoară: dacă este bine să cunoaștem orice lucru, bun sau rău, nu este bine să învățăm orice lucru, ci numai pe cele bune, nu și pe cele rele.

[331] Aristotel ne dă soluția acestui naiv joc de cuvinte, care poate pe vremea aceea mai impresiona pe mulți, lăsându-i perplecși.

[332] Sofismul acesta este posibil numai datorită ambiguității termenilor: capacitate, virtualitate și actualitate. Cine cântă din chitară actual are capacitatea de a cânta, dar nu și invers: cine are capacitatea (virtualitatea) de a cânta nu este necesar să cânte actual. Totodată, sofismul leagă „a nu cânta din chitară", fie cu „a avea capacitatea", și atunci obținem constatarea justă că: „cine nu cântă din chitară are capacitatea de a cânta", fie cu „a cânta din chitară", și atunci ajungem la propoziția falsă: „avem capacitatea de a cânta din chitară când nu cântăm din chitară". Sensul se schimbă, după cum divizăm și compunem cuvintele în propoziție.

[333] Această respingere sofistică poate fi soluționată și altfel: noi cântăm potrivit capacității de a cânta, nu în orice chip, de exemplu, dacă suntem împiedicați de a exercita capacitatea noastră. Soluția nu este deci generală și de aceea ea se referă la cazul personal, nu la respingerea însăși. Dacă întrebarea este pusă cu grijă, fără ambiguitate, soluția aceasta nu este necesară.

21

<Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe accent>

Accentul nu dă naștere la argumente sofistice, nici în scris, nici în vorbire[334], în afară de câteva, puține, de felul acesta: „*este locul unde* (οὗ) tu descinzi[335] o casă? — Da. — Dar tu ai spus că *locul unde* (οὗ) 178 a
descinzi este o casă, deci casa este o negație (οὐ)". Soluția este în cazul de față cât se poate de ușoară.Un cuvânt nu înseamnă același lucru dacă este pronunțat cu accent ascuțit sau dacă este pronunțat cu accent grav.

22

<Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe forma limbajului>

Este, evident, de asemenea, cum trebuie să soluționăm respingerile sofistice care se sprijină pe aceea că lucrurile care nu sunt identice sunt exprimate identic, căci pentru aceasta dispunem de diferite categorii[336]. Astfel, întrebătorul a concedat că termenul care desemnează substanța nu se aplică la alt lucru, în timp ce respondentul a dovedit că o relație sau o cantitate este enunțată despre alte lucruri, deși prin exprimarea sa pare să fie o substanță. Să luăm ca exemplu următorul argument: „se

---

[334] Sofismele scoase din accentuare (prozodie) sunt puține. Ele se referă mai mult la cuvintele scrise sau la versurile recitate, la care măsura versurilor ascunde accentuarea greșită. Ca în capitolul 4, Aristotel citează un singur caz, a cărui soluție este ușoară, fiindcă se fundează pe diferența dintre *unde* (οὗ), cu spirit aspru și accent circumflex, și *nu* (οὐ) cu spirit lin, fără accent.

[335] Verbul καταλύειν este greu de tradus. El înseamnă de obicei a dizolva, a distruge, a pune capăt. Deși aici are sensul de a sfârși drumul undeva, a deshăma, a se coborî, a descinde, în sfârșit, mai concret, a locui, a fi găzduit.

[336] Soluționarea ultimului sofism *in dictione*, acel numit *figurae dictionis*, adică *a formei de vorbire*, trebuie să cerceteze de unde anume rezultă faptul că lucruri diferite sunt desemnate prin aceeași expresie. Aristotel ne dezvăluie originea sofismului: categorii diferite (de exemplu, calități, stări, relații etc.) sunt exprimate ca și cum ar fi substanțe sau lucruri independente. Tendința de a substantializa, de a personifica, stă în structura limbajului. Soluționarea sofismului se face prin diferențierea categoriilor în timp ce limbajul le confundă. În exemplele ce urmează, în discuție nu este categoria de substanță, ci sunt categoriile de *acțiune* și *pasiune*.

poate ca același lucru, și în același timp, să fie făcut și să fi fost făcut? — Nu. — Totuși se poate ca același lucru, în aceeași privință, să fie văzut și să fi fost văzut"[337]. Un alt caz. „Există o pasivitate care să fie activitate? — Nu. — Dar atunci formele: *este tăiat, este ars, este simțit* sunt ca expresii asemănătoare și desemnează toate o pasivitate, și, de altă parte, *a vorbi, a alerga, a vedea* sunt ca expresii asemănătoare. Dar *a vedea* este o manifestare a lui *a fi simțit*, și ca urmare el este în același timp o pasiune și o acțiune"[338].

Dar dacă acum, în exemplul de mai sus, se concede că nu se poate ca același lucru, în același timp, să fie făcut și să fi fost făcut, și se susține că se poate să vedem și să fi văzut un lucru, totuși nu este respins acel care spune că a vedea nu este o acțiune, ci o pasiune. Căci și această întrebare trebuie să fie adăugată[339]. Dar cel care ascultă presupune că această întrebare a fost concedată, atunci când s-a concedat că *a tăia* este *a acționa*, și *a fi tăiat* este *a fi acționat*, și la fel se întâmplă cu toate celelalte lucruri care sunt exprimate în aceeași formă[340]. În adevăr, cel care ascultă adaugă de la sine restul, fiindcă își închipuie că sensul este același. Dar, în realitate, sensul nu este același, ci pare să fie numai pe baza asemănării formei verbale. Același lucru se întâmplă aici ca și la

---

[337] Sofistul confundă „a face", care exprimă o *acțiune*, cu „a vedea", care exprimă o *pasiune*, deci confundă două categorii contrare, datorită faptului că, sub raport gramatical, cele două verbe („a face" și „a vedea") sunt verbe *active*. La verbul „a face", exprimând o acțiune, o dată ce s-a făcut, acțiunea s-a terminat și nu mai este de așteptat ceva, adică o prezență a trecutului. În schimb, la „a vedea", care exprimă o pasiune, „vederea" continuă și după ce s-a efectuat; de aceea este posibil ca un lucru să fie văzut și să fi fost văzut. Ceea ce este valabil pentru categoria „pasiune" nu este valabil și pentru categoria „acțiune".

[338] Noul exemplu se referă tot la raportul dintre acțiune și pasiune, deci la posibilitatea de a fi confundate. Confundarea se referă la „a fi simțit", care este un „verb pasiv" și „a vedea" care este un „verb activ". Cum „a vedea" este o specie a genului „a fi simțit", ar urma că „a vedea" este în același timp activ și pasiv. Confuzia este numai gramaticală. Căci, cum am spus mai sus, „a vedea" este un verb activ, dar ca formă categorială exprimă o pasiune. Aristotel, în cele ce urmează, oferă această soluție a sofismului.

[339] Sofismul are loc numai dacă s-a concedat că *a vedea* este o acțiune. Așadar, sofismul cade dacă nu s-a făcut această concesie, adică dacă nu s-a admis sau nu s-a înțeles că forma gramaticală a lui „a vedea", formă activă ca la „a tăia", „a face", este totuna cu categoria acțiunii.

[340] Aceeași formă gramaticală (activă). Auditorul, acceptând identitatea gramaticală și categorială, adaugă de la sine toate consecințele.

omonimie[341]. La lucrurile omonime, cel care nu cunoaște semnificația cuvintelor crede că interlocutorul său a negat însuși lucrul care a fost afirmat de el, nu numai cuvântul. Este nevoie în acest caz de încă o întrebare pentru a vedea dacă omonimul a fost luat într-unul din sensurile lui. Căci numai dacă se recunoaște aceasta va fi o respingere.

Argumente foarte asemănătoare celor de dinainte sunt următoarele. Se pune întrebarea dacă am pierdut ceea ce am avut înainte si acum nu mai avem, căci cine a pierdut un zar nu mai are zece zaruri[342]. La drept vorbind, am pierdut numai ceea ce nu mai avem acum, dar aveam înainte, dar nu este nevoie să fi pierdut *tot atâtea* lucruri câte nu mai avem acum[343]. Deci, întrebarea s-a raportat la *ceea ce* avem, dar concluzia a fost trasă cu privire la *cantitatea lucrurilor* ce avem, căci *zece* este o cantitate[344]. Dacă de la început s-ar fi formulat întrebarea așa: „oare s-a pierdut tot numărul de lucruri pe care cineva le avea înainte și nu le mai are acum?", nimeni n-ar fi acordat aceasta, ci ar fi spus că s-a pierdut sau tot numărul sau numai unul din lucruri.

De asemenea, se argumentează că „cineva poate da ceea ce nu are, căci el nu are numai un singur zar". La drept vorbind, el nu a dat *ceea ce* nu avea, ci nu a dat *în felul* în care îl avea, adică a dat „numai" acel zar[345]. Căci cuvântul „numai" nu înseamnă o substanță individuală, nici

---

[341] Sofismul „formei de vorbire" se aseamănă cu sofismul „omonimiei" sau al echivocului, al ambiguității unui termen. Cel care nu cunoaște că termenul este omonim, deci că se aplică la mai multe lucruri, crede că negarea numelui, a termenului înseamnă negarea lucrului însuși. Căci termenul omonim nu are un singur sens, ci mai multe, după felul obiectelor.

[342] La Atena era frecvent un joc cu patru zaruri făcute din oscioare numite ἀστράγαλοι.

[343] Sofismul acesta este grosolan; el rezultă din confundarea cel mai puțin verosimilă, a categoriei de substanță și a categoriei de cantitate. A pierde un zar din zece nu înseamnă a pierde zece zaruri, afară numai dacă un zar nu devine o substanță care include toate zarurile, așa încât o dată cu dispariția unui zar, dispar toate celelalte zece. Este adevărat că prin dispariția unui zar nu mai avem zece zaruri, dar mai avem nouă. Cele zece zaruri nu formează o unitate substanțială.

[344] Sofismul trece de la substanță (un *oscior*) la cantitate *(zece* oscioare). Dacă am pierdut un oscior s-ar părea că am pierdut zece, oarecum substanța osciorului. Confuzia a rezultat din echivocul întrebării: dacă s-ar fi pus întrebarea cantității, nu a substanței, răspunsul era simplu și se evita sofismul.

[345] Sofismul acesta rezultă din confuzia cea mai gravă, aceea dintre categoria substanței și categoria relației. Cine are zece zaruri și totuși dă „numai" un singur zar, dă oarecum ceea ce nu are, căci, la drept vorbind, el nu are un singur zar, ci zece zaruri. Dacă e dăruit un singur zar, nu mai ridică nici o obiecție și exclude orice sofism, dacă acel zar unic este privit „în felul în care este avut", adică în *relația* cu celelalte nouă zaruri.

178 b cutare calitate, nici cutare cantitate, ci numai relația acelui lucru cu celelalte, adică faptul că ceva nu este împreună cu celelalte lucruri. Este ca și cum am întreba dacă „cineva poate da ceea ce nu are", și, în caz de răspuns negativ, am pune întrebarea dacă cineva poate da *repede* ceea ce nu posedă repede, și, în caz de răspuns afirmativ, ar trage concluzia că cineva poate da ceea ce nu are. Este evident că nu s-a tras propriu-zis o concluzie, căci *a da repede* nu înseamnă a da un lucru, ci înseamnă a da într-un anumit fel. De bună seamă, putem da un lucru într-un fel în care nu l-am avut: de exemplu, putem avea bucuros un lucru, dar să nu-l dăm bucuros[346].

Asemănătoare cu acestea sunt toate aceste paralogisme: „putem oare lovi cu o mână pe care nu o avem sau putem oare vedea cu un ochi pe care nu-l avem? Căci nu avem o singură mână și un singur ochi"[347]. Unii soluționează aceste paralogisme, spunând că cine are mai mult decât un ochi și mai mult orice altceva are și numai unul. Alții le soluționează ca și în cazul argumentului: „avem ceea ce am primit"; căci unul a dat numai o singură piatră, iar celălalt, spun ei, are de la el o singură piatră. În sfârșit, alții suprimă de îndată însăși întrebarea, spunând că putem avea ceea ce nu am primit, de exemplu, spunând că am primit un vin dulce și că avem unul acru, dacă s-a stricat în timpul primirii[348].

---

[346] Exemplul nou continuă pe cel precedent și constă tot în confundarea categoriei de substanță și categoriei de relație, exprimată prin „repede": cineva poate da *repede* ceea ce nu posedă *repede*, fără ca aceasta să însemne că el poate da ceea ce nu posedă. Așa, putem avea *bucuros* un lucru fără a-l da *bucuros*. „Repede", „bucuros" sunt relații; ele arată *în ce fel* este dat un lucru: îl dăm *într-un fel* în care nu l-am avut, ceea ce nu înseamnă că dăm lucrul pe care nu l-am avut.

[347] Și acest sofism oscilează între categoria de substanță și categoria de relație, asemenea exemplului de mai sus referitor la zaruri. Cine are două mâini nu poate da cu o mână pe care nu o are, *dacă a pierdut-o*, și nici nu poate vedea, având doi ochi, cu un singur ochi, *dacă l-a pierdut*, dar poate da cu cealaltă mână și poate vedea cu celălalt ochi. Sofismul se rezolvă dacă introducem deosebirea cerută de relația dintre o mână și două mâini, dintre o mână care lipsește și o mână validă.

[348] Sofismul este soluționat numai aparent în următoarele trei feluri, după cum se contrazice concluzia sau premisa majoră a sofismului, pe temeiul convingerii că simpla negare a concluziei sau a unei premise soluționează sofismul: a) Soluția ce pare cea mai simplă, prin negarea concluziei, este declarația că cine are două mâini are și o mână. b) A doua soluție aparentă prin negarea concluziei este analogă celei de mai sus (178 a, sfârșit): cineva poate da ceea ce nu are, căci dacă dă un singur zar, când are zece zaruri, dă ceea ce nu are, fiindcă acel „un singur" zar exprimă nu ceea ce el are, ci o relație a acelui zar față de celelalte. Se va răspunde că cine primește un singur zar îl primește de la cel care i l-a dat și deci este fals că cineva dă ceea ce nu are. c) În sfârșit, poate fi negată premisa, declarând că putem avea ceea ce nu am primit, de exemplu, că avem un vin acru, deși el era dulce când l-am primit. Între timp el a suferit o schimbare calitativă.

Dar, cum am spus înainte[349], toți aceștia dau o soluție care nu se adresează argumentului, ci omului. În adevăr, dacă aceasta ar fi soluția reală, ar fi destul să se conceadă propoziția opusă pentru ca să nu obținem soluția, așa cum se întâmplă în multe alte cazuri. Să admitem, de exemplu, că soluția reală ar fi: „parțial este așa, parțial nu este așa". Atunci, dacă respondentul concede în chip absolut, este valabilă concluzia sofistului. Dar dacă concluzia nu este valabilă, nu se obține soluția reală. Dimpotrivă, în cazurile de dinainte, chiar dacă respondentul face toate concesiile, susținem că nu s-a făcut o dovadă valabilă[350].

Mai departe, și următoarele argumente aparțin aceluiași gen: „a scris oare cineva ceea ce stă scris? — Da. — Dar acum stă scris că tu ședzi, ceea ce este fals. Cele scrise au fost însă adevărate când au fost scrise, deci s-a scris ceva care este totodată adevărat și fals"[351]. Dar aceasta este un sofism, fiindcă adevărul sau falsitatea unui argument sau unei opinii nu desemnează o substanță, ci o calitate[352]. Ceea ce este valabil pentru argument se aplică și la opinie[353]. Un alt caz: „oare ceea ce învață cel care învață este tocmai ceea ce el învață? Dar el poate învăța

---

[349] „Înainte", adică în cap. 20, 177 b, la sfârșit, unde se afirmă că soluția este valabilă împotriva întrebătorului, nu împotriva argumentului însuși.

[350] Aristotel arată în acest alineat de ce cele trei soluții de mai sus sunt aparente, adică nu resping însuși argumentul sofistic. Soluția adevărată este distincția dintre categorii, adică precizarea: „parțial este așa, parțial nu este așa". Dacă în loc de această distincție, care respectă categoria de relație: „dintr-un punct de vedere este așa, din alt punct de vedere este altfel", eu fac o afirmație absolută, și nu mă limitez numai să neg afirmația sofistului; nu l-am respins decât personal, nu în raționamentul său, cu toate concesiile făcute. În toate aceste sofisme, ambiguitatea sensului provoacă confuzia dintre categoriile de „posesie" și „primire", dintre substanță și calitate, cantitate și relație.

[351] Sofismul constă în compararea unui caz, când s-a consemnat în scris însușirea unui lucru, și după această consemnare. De exemplu, stă scris că „Socrate șade", dar văd că el se plimbă, deci cele scrise sunt totodată adevărate și false.

[352] În sofismul acesta se face confuzia dintre substanța individuală și o însușire (calitate). Ceea ce este scris, ca atare, rămâne adevărat, în măsura în care a exprimat un adevăr, deci în măsura în care a exprimat o calitate, dar scrisul a rămas, în timp ce calitatea lui de a fi adevărat sau fals s-a modificat.

[353] Eroarea rămâne aceeași dacă este valabilă pentru argument, care este adevărat, sau necesar, sau pentru opinie (*doxa*) care este probabilă. Precizarea nu era necesară în cadrul filozofiei aristotelice. La drept vorbind, pentru Aristotel, și opinia este adevărată, nu însă cu necesitate, ci cu probabilitate.

repede încetineala"[354]. În realitate, nu s-a spus *ce* anume se învață, ci *cum* se învață. Încă un caz[355]: „călcăm oare peste ceea ce mergem? — Da. — Dar mergem toată ziua". În realitate s-a vorbit nu de locul pe care mergem, ci de timpul de mers. Tot așa, când spunem: „am băut o cupă", am înțeles nu *ce* anume am băut, ci *din ce* am băut. Un alt caz: „oare cunoaștem ceea ce cunoaștem, învățându-l de la alții sau descoperindu-l noi înșine? — Da. — Dacă însă un lucru l-am descoperit, iar altul l-am învățat, atunci amândouă la un loc nu sunt nici învățate, nici descoperite. Și aici luăm, de o parte, toate lucrurile, de altă parte, fiecare lucru în parte[356].

Mai departe, se susține că există un *„al treilea om"* pe lângă „omul în sine" și „oamenii" individuali. Numai că om, ca orice termen general, nu semnifică o substanță individuală, ci o calitate sau o cantitate, sau o relație, sau orice altă categorie de același fel[357]. Tot așa stau lucrurile

---

[354] Sofismul rezultă dintr-o confuzie: ceea ce învață cineva este exact de aceeași natură cu materia pe care el o învață. Dacă eu învăț, de exemplu, încetineala, și învățătura este înceată. Dar eu pot învăța repede ceea ce este încetineala. De asemenea, în cazul de față, se face confuzia între substanță (ce învăț) și relația (în ce chip învăț: repede sau încet). Aristotel dă îndată soluția adevărată.

[355] În acest caz, ambiguitatea este evidentă: eu calc, desigur, peste ceea ce merg, dar ziua (timpul) nu este un covor pe care calc.

[356] Sofismul se rezolvă dacă nu confundăm *„tot* ce învățăm" cu anumite *părți* învățate. În timp ce în premise vorbim de unele lucruri învățate, care pot fi însușite sau de la alții sau prin proprie descoperire, concluzia se referă la *toate* lucrurile învățate sau prin însușire de la alții, sau prin descoperirea ce-o facem noi.

[357] Aristotel ridică în acest ultim pasaj o problemă care va agita în adâncuri Evul Mediu: există oare universalii, noțiunile generale, și în ce constă existența lor? Soluția lui — universalii există *în lucruri (in rebus)* — a fost opusă soluției platonice: universalii există în sine, *ante res*, deasupra lucrurilor individuale. Despărțirea universalului (om în genere) de individual (oamenii individuali) cerea ca o legătură un *al treilea om* (τρίτος ἄνθρωπος). În *Metafizica* I, 9, 990 b, Aristotel se servește de argumentul „celui de-al treilea om" împotriva teoriei platonice a Ideilor. În cazul de față, el întrebuințează argumentul în scop pur logic, pentru a respinge sofismul produs de confundarea universalului și individualului. „Al treilea om" rezultă din separarea „omului în sine" de „oamenii individuali", concreți. Dacă „omul în sine" exprimă ceea ce au comun sau generic oamenii individuali, o dată separată sau extrasă partea comună și opusă indivizilor, se ridică întrebarea ce au comun „omul în sine" și „oamenii individuali", deci în ce constă „al treilea om" care unește „omul în sine" și „oamenii individuali". Aristotel va aprecia temeinicia acestei obiecții sofistice. Deocamdată, el ține să dea la lumină în ce constă respingerea sofistică: aceasta confundă substanța individuală *(„acest* om") cu un termen general („omul în sine") care nu este substanța individuală. În adevăr, separarea „omului în sine" face dintr-un termen universal un individual, adică ceva independent. În realitate, „omul în sine" aparține individualului ca o proprietate a lui, ca un caracter esențial. Aristotel nu ține seama aici că, în *Categorii* 5, 2 a, el a numit esențele generale „substanțe secunde".

cu întrebarea: „oare Coriscos și muzicantul Coriscos sunt una și aceeași persoană sau sunt persoane diferite?" Căci primul desemnează o substanță individuală, iar cel de-al doilea, o calitate, așa încât nu putem separa pe acesta, ca și cum ar fi independent[358]. Totuși, nu separarea însăși a generalului duce la *al treilea om*, ci considerarea acestuia ca o substanță individuală, căci omul în sine nu este o substanță individuală, cum este Callias[359]. De altfel, nu duce la nici un rezultat dacă spunem că factorul separat nu este o substanță individuală, ci o calitate. Căci, în orice caz, va exista un *unul* în afara *multiplului*, cum era, de exemplu, omul[360]. Este deci evident că nu trebuie să concedăm că predicatul comun al unei clase de indivizi este o substanță individuală, ci trebuie să spunem că el exprimă o calitate, o cantitate, o relație sau orice altceva analog acestora[361]. 179 a

23

<Concluzii despre soluționarea respingerilor sofistice sprijinite pe limbaj>

În regulă generală, toate argumentele paralogistice sprijinite pe limbaj vor fi soluționate, recurgând totdeauna la opusul punctului pe

[358] Exemplul acesta confirmă că *muzicantul* Coriscos nu este altul decât Coriscos, deci nu este o nouă substanță individuală, ci o calitate generală a individului Coriscos, calitate pe care nu o putem separa pentru a face din ea o ființă independentă.

[359] Am tradus termenul ἔκθεσις prin separare. În sens propriu înseamnă „expunere", scoatere în relief, considerare aparte a unei note conceptuale. Acesta este sensul primit de Aristotel în *Analitica primă* I, 2, 25 a: din noțiunea particulară „unii" *(C)*, extrag un număr mai limitat și astfel obțin noțiunea *D*, ce fixează care anume sunt acei „unii". *Ecteza* este aici un proces de abstracție, de extragere dintr-un tot concret a părții generale. Aristotel nu respinge *ecteza* ca atare, expunerea unei părți dintr-un tot, ceea ce face și el în orice abstractizare, îndeosebi în distingerea capitală a substanței individuale de însușirile ei: calitate, cantitate, relație etc., ci el condamnă transformarea unei părți din substanța individuală într-o substanță individuală superioară, cum este „omul în sine". Platon considera esențele abstracte ca substanțe adevărate, deci ca ființe independente. Căci numai individualul este independent.

[360] Această propoziție pare că nu se încadrează în comentariul nostru. În realitate, ea aduce o importantă precizare. Este, în fond, indiferent dacă spun că factorul separat, expus sau extras, este o substanță individuală sau numai o calitate a unei adevărate substanțe individuale. Esențialul, în această separare, este că se consideră acea calitate ca unul *în afara* multiplului, în timp ce, în realitate, calitatea generală este unul în multiplu.

[361] Concluzia este, pentru a soluționa sofismul „celui de-al treilea om", că nu trebuie să transformăm însușirile unui lucru individual, cantitatea, calitatea, relația etc. lui în substanțe individuale de ordin superior, în „Ideile" platonice.

care se reazemă argumentul întrebătorului[362]. Dacă, de exemplu, argumentul se sprijină pe compunere, soluția va recurge la compunere. Tot așa, dacă se sprijină pe accentuare ascuțită, soluția va recurge la accentuare gravă, și dacă se sprijină pe accentuare gravă, soluția va recurge la accentuare ascuțită. Dacă argumentul se sprijină pe omonimie, trebuie să-l soluționăm punând în valoare termenul opus. De exemplu, dacă se conchide că un lucru viu nu este însuflețit, să dovedim că el este însuflețit, iar dacă am spus despre un lucru că este neînsuflețit, iar interlocutorul conchide că este, trebuie să dovedim în ce fel este neînsuflețit[363]. La fel se va proceda în respingerea sofistică sprijinită pe amfibolie. Dacă argumentul se sprijină pe asemănarea de expresie, soluția va recurge la termenul opus[364]. Să luăm exemplul: „putem da oare ceea ce nu avem?" Nu, nu putem da *ceea ce* nu avem, dar putem da ceva *în felul cum* nu-l avem, de exemplu, numai un zar. Un alt exemplu: „cunoaștem oare *lucrul* pe care îl cunoaștem, fiindcă l-am învățat sau fiindcă l-am descoperit?" Da, însă nu *lucrurile* pe care le-am cunoscut, privite în colectivitate indivizibilă. Mai departe: „călcăm oare peste ceea ce mergem?" Da, însă nu peste *timpul când* mergem. Și tot așa mai departe.

---

[362] Capitolul acesta este un rezumat al capitolelor referitoare la soluționarea primului grup de sofisme: sofismele produse prin limbaj *(in dictione)*. Aceste sofisme sunt soluționate prin întrebuințarea punctului de vedere opus aceluia luat de sofist. Așa, între altele, dacă ambiguitatea rezidă în accentul ascuțit, soluția va fi același cuvânt cu un accent grav, și invers.

[363] În cazul omonimiei sau echivocului, vom căuta sensul opus celui întrebuințat de sofist. Astfel, la aplicarea termenilor de însuflețit sau neînsuflețit, trebuie să cercetăm în ce fel este sau nu însuflețit. Astfel, în sofismul: *cartea ne învață; ceea ce ne învață este însuflețit*, deci *cartea este însuflețită*, vom căuta să determinăm sensurile termenului de însuflețit. Există și un sens figurat care este întrebuințat în sofism, așa încât confundăm autorul cu opera lui. Sofismul poate fi întors, spunând: ceea ce ne învață (de exemplu, cartea) nu este însuflețit; Platon ne învață, deci Platon nu este însuflețit. În ambele cazuri, vom respinge sofismul omonimiei arătând că și „ceea ce ne învață este însuflețit" și „ceea ce ne învață nu este însuflețit" sunt false, fiindcă nu respectă cele două sensuri și lucrurile însuflețite și cele neînsuflețite ne învață. Direct și în sens propriu ne învață numai ceea ce este însuflețit, de exemplu, un filozof; indirect și figurat, orice operă neînsuflețită a filozofului, dar, la figurat, însuflețită de filozof.

[364] La sofismele rezultate din „asemănarea expresiei", adică din „forma expresiei", soluția propusă este tot recurgerea la termenul opus (ἀντικείμενον). Prin termenul opus, se înțelege o altă categorie decât aceea întrebuințată, deoarece sofistul a amestecat categoriile. Exemplele ce urmează au fost clarificate mai înainte, ilustrând confundarea diferitelor categorii. Domină confundarea categoriei de substanță, cu aceea de relație.

24

<Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe accident>

În ce privește argumentele paralogistice sprijinite pe accident, soluționarea tuturor este aceeași[365]. În adevăr, deoarece rămâne nehotărât când se poate atribui și lucrului însuși ceea ce este atribuit accidentului, și deoarece în unele cazuri se admite că această atribuire este evidentă și că, în altele, se zice că nu e necesară, trebuie atunci să extindem concluzia la toate cazurile și să susținem că nu este necesară această atribuire totodată și lucrului și accidentului acestuia. Dar trebuie să avem totdeauna la dispoziție exemple despre felul atribuirii. Toate argumentele ce urmează se sprijină pe accident. „Știi tu ce am de gând să te întreb?"[366] „Cunoști tu pe cel ce se apropie sau pe cel ce este acoperit cu un văl?"[367] „Este oare statuia opera ta?"[368] „Este oare câinele tatăl tău?"[369]. „Este oare puținul înmulțit cu puținul tot puțin?"[370] Este evident că, în toate aceste cazuri, nu este necesar ca

---

[365] Urmează soluționarea sofismelor produse „în afara limbajului". Aristotel începe soluționarea cu sofismul cel mai răspândit, numit al accidentului, fiindcă se atribuie lucrului însuși ceea ce este atribuit accidentului acelui lucru. Nu tot ce este valabil pentru accident se aplică și la suportul sau substratul accidentului. Se va cerceta, după cazuri, când atribuirea accidentului este valabilă; și când nu este valabilă. Concluzia este că nu totdeauna este necesară această dublă atribuire. Urmează exemple, unele celebre, de *fallacia accidentis*.

[366] „Știi tu ce am de gând să te întreb?", răspunsul este, firește, *nu*. „Dar eu întreb de un lucru pe care îl cunoști, deci nu știi ceea ce știi". Întrebarea este un accident față de cunoștințele interlocutorului.

[367] „Cunoști tu pe cel ce se apropie (dar este acoperit cu un văl)?", răspunsul este: *nu*, dar luându-i-se vălul, se constată că este cunoscut. Sofistul conchide: deci, cunoști și nu cunoști aceeași persoană (Coriscos). Vălul, care este un accident al unei persoane, este considerat ca un atribut special ce face ca o persoană să fie necunoscută.

[368] „Este statuia o operă? — Da. — Este statuia a ta? — Da. — Deci statuia este opera ta". Statuia este esențial o operă, dar accidental este proprietatea. Sofistul conchide, abuzând de cuvântul „a mea", că statuia este opera mea, adică este sculptată de mine.

[369] Acest sofism celebru se întâlnește în opera lui Platon: *Euthydemos*, 298 e, și se sprijină tot pe dublul sens al pronumelui posesiv. „Câinele este al tău? — Da. — Câinele este tată, fiindcă are pui, deci câinele este tatăl tău". A fi tată este accidental pentru posesiunea câinelui de către o anumită persoană.

[370] Pare ușor de acceptat că „puținul înmulțit cu puținul dă puțin", totuși acceptarea propoziției duce la sofisme. În adevăr, un puțin, dar înmulțit cu doi (alt puțin), dă doi (alt puțin), care înmulțit cu doi dă patru care va fi socotit tot puțin. Iar patru, socotit puțin, înmulțit cu patru, dă șaisprezece, care trebuie să fie tot puțin. Și așa mai departe, dacă înmulțim pe șaisprezece (puțin) cu șaisprezece (puțin) avem 256 care trebuie să fie tot puțin. Aristotel considera „puțin" și „mult" ca accidente. În realitate sunt termeni de relație care pot fi „puțin", sau „mult", după celălalt termen la care sunt raportați.

atributul care este valabil pentru accident să fie valabil și pentru lucrul însuși. Numai dacă accidentul și lucrul însuși nu sunt deosebite esențial, ci constituie unul și același lucru, le aparțin, se pare, aceleași atribute[371].
179 b Dar, când este vorba de un om bun, nu este același lucru „a fi bun" și „a trebui să fie întrebat"; nici când e vorba de cel ce se apropie sau de cel ce este acoperit cu un văl, nu este totuna dacă este *„cel ce* se apropie" sau „este Coriscos". De aceea, dacă cunosc pe Coriscos, dar nu cunosc pe cel ce se apropie, nu urmează de aici că eu cunosc și totodată nu cunosc același om[372]. Tot așa, dacă ceva este al meu și dacă este o operă, nu pot spune că este opera mea, ci numai că este proprietatea mea sau lucrul meu, sau oricum i-am spune[373]. Trebuie să rezolvăm în același chip toate celelalte cazuri.

Unii rezolvă aceste respingeri, suprimând întrebarea însăși. În adevăr, ei spun că putem să cunoaștem și să nu cunoaștem același lucru, dar nu sub același raport. De exemplu, dacă ei nu cunosc pe cel care se apropie, dar cunosc pe Coriscos, ei susțin că cunosc și că nu cunosc același lucru, dar nu sub același raport[374].

---

[371] Numai ceea ce aparține esenței lucrului aparține și lucrului însuși, dar atunci mai putem vorbi, în sens propriu, de accident? În exemplul ce urmează, se constată ușor că „a fi întrebat" este ceva accidental față de „a fi bun", așa încât dacă respondentul nu poate ghici ce anume va fi întrebat, ignoranța lui nu afectează cunoașterea binelui, în cazul că întrebarea urmărea să afle dacă respondentul știe ce este binele.

[372] Și în acest caz întrebarea dacă cunoaște pe acest om mascat care se apropie este ceva accidental pentru persoana lui Coriscos, așa încât ceea ce este valabil pentru acest accident nu este valabil pentru Coriscos însuși, pe care îl cunosc bine. Mascarea lui Coriscos este pentru el un accident și de aceea, răspunzând că nu-l cunosc, nu mă contrazic. Nu-l cunosc ca persoană mascată, nu ca persoană nemascată. Orice altă persoană, care se apropie de mine mascată, îmi este ca atare necunoscută.

[373] Faptul accidental că o operă este *a mea*, ca proprietate, nu legitimează de a face din mine nu numai proprietarul, dar și autorul operei. Iar faptul că un câine, care este al meu, este tată, nu mă face pe mine tatăl câinelui. Dacă sunt posesorul câinelui, nu am și atributul de a fi tatăl lui, fiindcă el este tată. Faptul că un câine este al meu și că el este tată nu au nimic comun, ci sunt lucruri *toto genere* deosebite.

[374] „Întrebarea" este premisa silogismului eristic. Întrebarea poate fi suprimată, răsturnată, dacă introduc punctul de vedere al relației: pe Coriscos îl cunosc nemascat, dar dacă se maschează s-ar putea să nu-l cunosc. Deci este ușor de răsturnat întrebarea: „cunoști...?" Alte întrebări, la care nu se poate răspunde prin relativizări (dintr-un punct de vedere *da*, din altul *nu*), nu pot fi răsturnate în felul acesta, ca în exemplul de mai sus cu *câinele* care este tată și stăpânul său. Nu putem răspunde că este tată (la câine) și că este stăpân (la om) în anumită privință.

Cu toate acestea, așa cum am spus mai înainte[375], trebuie să corectăm la fel argumentele care se sprijină pe același temei. Nu se va întâmpla așa dacă aplicăm aceeași premisă nu la „a cunoaște" ceva, ci la „a fi" sau „a fi într-un anumit fel"; de exemplu, dacă luăm propoziția: „cutare ființă este tată" și „cutare este tatăl tău". Dacă uneori este adevărat acest lucru, anume că este posibil de a cunoaște și de a nu cunoaște același lucru, în cazul de față soluția aceasta nu este deloc aplicabilă[376].

De altminteri, nimic nu oprește ca același argument să sufere în același timp de mai multe greșeli; dar dezvăluirea unei greșeli nu înseamnă totdeauna soluționarea lui, căci se poate arăta că o concluzie este falsă, fără a se arăta de ce este falsă, ca, bunăoară, în argumentul lui Zenon că nu există mișcare[377]. Chiar dacă cineva s-ar strădui să arate absurditatea acestei concluzii și chiar dacă el ar fi dovedit aceasta de mii de ori, nu înseamnă că s-a găsit soluția argumentului lui Zenon. Căci soluția stă în arătarea falsității raționamentului prin descoperirea temeiului falsității. Dacă interlocutorul nu a făcut o dovadă după regulă, sau dacă el a încercat să ajungă la o concluzie fie adevărată, fie falsă, arătarea acestei greșeli este adevărata soluție.

Poate că nu este nici o dificultate ca soluția prezentă să se aplice la unele cazuri, dar nu pare să se potrivească la cazul de față[378]. Căci se

---

[375] Cap. 20, 177 b, unde se precizează că soluția este aceeași numai dacă argumentul este același.

[376] Cum am spus înainte, anticipând pasajul acesta, soluția prin relativizare nu se aplică la toate sofismele accidentului. Dacă în loc de „a cunoaște" punem „a fi", ca în sofismul „câinelui tată", soluția va fi alta, deși sofismul accidentului este același.

[377] Simpla dezvăluire sau declarare (ἐμφάνισις) a unei greșeli (ἁμαρτία) nu înseamnă respingerea ei, căci într-un argument pot să coexiste mai multe greșeli, iar constatarea lor globală nu este suficientă pentru respingerea argumentului. Trebuie să arătăm în ce constau greșelile, care este cauza viciilor. Acesta este cazul celor patru argumente ale eleatului Zenon împotriva realității mișcării. Nu este de ajuns să le respingem global, mișcându-ne ca Diogene din Sinope, pentru a învedera realitatea empirică a mișcării. Încercările filozofilor, de la Aristotel până astăzi, de a da la iveală în ce constă falsitatea argumentelor lui Zenon, au fost diferite. Argumentele lui Zenon constituie și astăzi una dintre marile aporii ale filozofiei. Însuși Aristotel, care a găsit o soluție, făcând distincția între diviziunea infinită virtuală și aceea actuală, totdeauna finită, recunoaște greutatea de a descoperi în ce constă absurditatea vizibilă a argumentelor lui Zenon, care confundă divizibilitatea cu diviziunea. Nu există un număr infinit *actual*.

[378] Se concedase înainte că suprimarea întrebării însăși prin relativizare se aplică la întrebările care încep prin „cunoaște oare...?" Acest procedeu este acum îngrădit chiar la un exemplu valorificat înainte ca favorabil procedeului. Este vorba de cunoașterea lui

cunoaște și că Coriscos este Coriscos, și că cel ce se apropie, se apropie. A cunoaște și a nu cunoaște același lucru este, se pare, posibil, când, de exemplu, se știe că un anumit om este alb, dar nu se cunoaște că este muzicant. În adevăr, în acest caz, cunoaștem și nu cunoaștem același lucru, dar nu sub același raport[379]. Dimpotrivă, în ce privește „omul care se apropie" și Coriscos, știm atât că omul se apropie, cât și că el este Coriscos.

Săvârșesc o eroare asemănătoare celei de mai sus acei care soluționează dovada că „orice număr este un număr mic". Căci dacă nu s-a tras o concluzie justă, și dacă se trece cu vederea acest fapt, spunându-se că concluzia a fost dovedită ca adevărată, sub motivul că orice număr este și mare și mic, se săvârșește o eroare[380].

Alții soluționează raționamentele de mai sus, descoperind în ele o ambiguitate, de exemplu, că „cutare este tatăl tău, sau fiul tău, sau
180 a sclavul tău". Totuși, dacă o respingere sofistică pare că se sprijină pe multiplicitatea de sensuri, este evident că cuvântul sau fraza trebuie să fie luate în mai multe sensuri. Căci nimeni nu spune în sens propriu că cutare este fiul unuia, dacă acesta este în realitate stăpânul aceluia, ci această unire de cuvinte exprimă un accident. „Este cutare al tău? — Da. — Este el un copil? — Da. — Atunci cutare este copilul tău". Căci accidental este totodată al tău și un copil, dar el nu este copilul tău[381].

Coriscos. Acum se precizează că se cunoaște dinainte și faptul că „cineva se apropie". Deci Coriscos și „cel ce se apropie" sunt unul și același lucru. Dar „cel ce se apropie" este numai un accident al lui Coriscos și de aceea tot ce este valabil despre accident nu este valabil și despre suportul accidentului (Coriscos). Deci nu se poate spune că cunosc și nu cunosc în același timp același lucru.

[379] Pot spune că cunosc și nu cunosc în același timp, dar sub raporturi diferite, în cazul că cunosc despre același lucru un aspect („cutare om este alb"), dar nu cunosc alt aspect al aceluiași („cutare om este muzicant").

[380] Se comite o eroare asemănătoare celei precedente, adică distrugerea întrebării prin relativizare, dacă în sofismul [următor se afirmă] că același „număr este și mare și mic", după ce se susținuse că este numai „mic" sau „puțin". Nu putem deci soluționa, rectificând că dintr-un punct de vedere (de exemplu, față de 16) 4 este mic, dar din alt punct de vedere (de exemplu, față de 2) este mare. La drept vorbind, în acest sofism nu s-a dovedit nimic, adică nu s-a tras o concluzie justă.

[381] Se soluționează fals sofismele accidentului referitoare la aplicarea pronumelui posesiv: „tatăl tău", „fiul tău", „sclavul tău" — s-au adăugat acum sofismului „câinele tată" exemplificări la „fiu" și „sclav" — dacă se caută în ele o ambiguitate de nume (omonimie) sau de frază (amfibolie). În aceste sofisme nimic nu este ambiguu, nu comportă un dublu sens și totuși sofismul este frapant, fiindcă este un sofism al accidentului. Un caracter accidental, cum este acel „al tău" din ultimul exemplu, nu se aplică la obiect însuși. „A fi sclav" al cuiva este un accident „pentru un copil"; dacă acest copil aparține ca sclav cuiva nu înseamnă că el este copilul acestuia. „Fiu" nu înseamnă ambiguu, „fiu" și „sclav".

Tot așa este raționamentul că „unul din rele este ceva bun", întrucât prudența este o știință a relelor[382]. Dar expresia: „acesta este unul *din*" nu este echivocă, ci semnifică o apartenență[383]. Dar dacă expresia este luată în mai multe sensuri (căci noi spunem că și omul este din genul animalelor, dar nu spunem că între om și animal este un raport de proprietate: tot așa când ceva este raportat la rău prin particula „din", deși nu înseamnă că este unul din rele), trebuie să spunem că în acest caz cuvântul pare a avea mai multe sensuri, fiindcă este întrebuințat în sens relativ sau în sens absolut.

Totuși este, desigur, posibil ca expresia „unul din rele este bun" să fie luată în două sensuri, dar nu în cazul de dinainte, ci mai degrabă dacă spunem: „sclavul bun al unui rău", deși poate că nici acest sens nu este cu totul exact, că există echivoc, căci un lucru poate fi *bun* și *al* cutăruia, fără să fie un „bun al cutăruia"[384]. Și expresia că „omul este din genul animalelor" nu are un sens multiplu, căci nu se poate spune că o expresie are mai multe sensuri numai fiindcă este formulată pe scurt. Astfel, în loc să spunem „dă-mi *Iliada*", spunem, citând o jumătate din versul de la început: „dă-mi: *Cântă, zeiță, mânia*..."[385].

---

[382] Aristotel continuă printr-un nou exemplu a arăta că un sofism al accidentului nu poate fi soluționat prin suprimarea întrebării, considerând-o ca o ambiguitate. Astfel, „prudența este cunoașterea relelor", „cunoașterea este ceva bun", deci „un rău este ceva bun". Nu este aici nici o ambiguitate, ci o trecere a unui accident al prudenței, anume că este cunoașterea și a relelor, asupra prudenței însăși ca cunoaștere, care este totodeauna bună, așa încât rezultă că ceva bun este rău.

[383] Expresia de mai sus: „unul din rele" nu este, ca atare, echivocă fiindcă nu înseamnă proprietate. Când spun că omul este unul din animale exprim într-o formă prescurtată că omul aparține genului animalelor. Apartenența nu înseamnă proprietate în sensul propriu al cuvântului, ci numai un raport logic de subordonare: omul este o specie a genului animalelor.

[384] Este posibil ca „expresia unul *din*" să pară echivocă, de exemplu „sclavul bun al unui stăpân rău". Totuși, nici în acest caz nu este un echivoc indiscutabil, dacă nu transpun „bun" de la sclav la stăpânul rău, prin procedeul sofistic. Ca într-un alt exemplu de dinainte, pot spune că cutare este un om bun și pantofar fără a înțelege că cutare este un bun pantofar. Sofistul transpune „bun" de la om la meseriaș. Un lucru poate fi bun și să fie proprietatea unui om rău, fără ca prin aceasta să fie „bun al unui om rău".

[385] Acest exemplu ilustrează cazul apartenenței logice de mai sus, fiindcă și el exprimă prescurtat o idee. Expresia prescurtată nu comportă echivoc. Cum este prescurtată expresia: „omul este din genul animalelor", totuși așa este prescurtată sau, mai degrabă, variată expresia: „dă-mi: *Cântă zeiță, mânia*...", în loc de: „dă-mi *Iliada* lui Homer", „Cântă-mi, zeiță, mânia..." este începutul poemului homeric.

25

<Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe opoziția dintre relativ și absolut>

Acele argumente sofistice care se sprijină pe faptul că expresia este luată într-un sens particular sau în anumită privință, sau în anumit timp, sau în anumit fel, sau într-o anumită relație, nu însă în chip absolut[386], trebuie să fie soluționate comparând concluzia cu negația, pentru a vedea dacă ceva din condițiile acesteia i se aplică[387]. Căci contrarii, opușii, ca și afirmația și negația nu pot să aparțină aceluiași lucru în sens absolut, dar este posibil ca unul și altul din opuși să aparțină în același timp unui lucru în anumită privință, sau în anumită relație, sau în anumit fel, sau ca unul să-i aparțină relativ, iar celălalt, absolut. În cazul că un opus aparține lucrului în chip absolut, iar celălalt, în chip relativ, nu avem o respingere. Aceasta înseamnă a compara o concluzie cu negația ei.

Toate argumentele sofistice următoare sunt de genul acesta: „este oare posibil ca neființa să fiinteze? — Nu. — Dar neființa ființează totuși, în ciuda faptului că nu ființează".

Tot așa ființa nu va fi, fiindcă ea nu va fi o ființă particulară; „poate oare cineva să-și respecte jurământul și să nu-l respecte, în același timp?"; „poate cineva, în același timp, să asculte și să nu asculte de același om?" Dar, la drept vorbind, „a fi ceva" și „a fi" nu sunt același lucru. Și dacă neființa este ceva nu înseamnă că ființează în chip absolut[388]. Tot așa se poate spune că cine își respectă jurământul într-un

---

[386] În acest capitol Aristotel soluționează sofismele care iau în sens absolut (ἁπλῶς) ceea ce este luat în sens particular, în sens relativ. Să se compare cu cap. 5, 166 b, sfârșit — 167 a, început.

[387] Soluționarea sofismului se face luând negația sau contradictoria concluziei sofiste — procedeu dialectic obișnuit la Aristotel pentru a vedea dacă concluzia sofistă și contradictoria ei sunt amândouă la fel (absolute sau relative); sau dacă una este într-un fel și cealaltă — altfel, adică dacă una este luată în sens absolut, iar cealaltă în sens relativ. În cazul întâi, adică în cazul de concordanță a concluziei și a contradictoriei ei, respingerea este adevărată; în cazul al doilea, respingerea este sofistică.

[388] Deși Aristotel nu a făcut niciodată, *în mod explicit*, diferența dintre „este" copulativ și „este" ontologic, el știe să le distingă, datorită spiritului său analitic: „este" copulativ are un sens relativ, iar celălalt, un sens absolut. Sofistul confundă cele două sensuri. Neființa este totuși ceva, fiindcă vorbim de ea, nu este însă o ființă absolută, cum crede sofistul. De asemenea, ființa în genere nu este o *anumită* ființă, ceea ce nu înseamnă

caz particular și în anumite condiții, nu-l respectă totuși totdeauna și necondiționat. Căci acel care a jurat să nu-și respecte jurământul, dacă nu-și respectă jurământul, și-l respectă totuși numai în această privință, 180 b
nu în chip absolut. Iar cel care nu ascultă de un anumit om poate totuși să asculte într-o anumită privință[389].

Raționamentul este același când zicem că același om poate, în același timp, să mintă și să spună adevărul[390]. Dar fiindcă nu este ușor de văzut dacă sensul absolut se aplică la *a minți* sau la *a spune adevărul*, cazul pare greu de soluționat. Nimic nu oprește ca cineva să nu mintă în chip absolut, ci să spună adevărul într-o anumită privință și despre un lucru determinat, adică să spună adevărul în unele aserțiuni, dar nu în chip absolut.

Tot așa, în cazurile de condiționare prin relație, loc și timp. Toate argumentele de genul următor se sprijină pe această condiționare[391]. „Oare sănătatea ori bogăția constituie ele un bine? — Da. — Dar pentru

că nu ființează, cum crede sofistul. Ființa abstractă nu este o ființă concretă, dar se află în orice ființă concretă și ca atare nu poate fi o neființă.

[389] Și acest sofism se soluționează la fel, prin distincția între absolut, necondiționat, și relativ, condiționat. Cine își calcă jurământul într-un caz particular, nu-l calcă în toate cazurile, așa de exemplu, dacă el a jurat să-și calce jurământul și l-a călcat, el și-a respectat totuși jurământul, căci accentul cade pe jurământ, nu pe conținutul lui care poate fi sofisticat. A jura să-ți calci jurământul nu înseamnă, la drept vorbind, un jurământ, sau înseamnă, cel mult, un jurământ în condiții cu totul relative, condiționate. Tot așa, cineva poate să nu asculte în genere de un om și totuși să asculte de el, să-i dea crezare într-un caz particular.

[390] Un om poate fi un mincinos în genere și totuși într-o situație dată poate să spună adevărul. Soluționarea pare grea, fiindcă credem că „a minți" și „a spune adevărul" sunt luate în sens absolut și necondiționat. Greutatea reală apare dacă în aceeași frază se cuprinde și minciună și adevăr, dacă nu putem determina precis care elemente ale frazei sunt adevărate și care sunt false.

[391] În sofismele următoare confuzia dintre *în toate privințele* (absolut) și *într-o anumită privință* este vădită. De exemplu, dacă sănătatea și bogăția sunt un bine, ele nu sunt un bine absolut, fiindcă un desfrânat va abuza de ele, și acestea îi vor deveni o plagă. Exemplele ne dovedesc ce importanță are în gândire și în viață deosebirea dintre absolut, necondiționat și relativ. Până și sănătatea, pe care oamenii o apreciază ca un bun absolut, poate fi pretext de abuz și dă rezultate rele. Deci chiar binele absolut poate să înceteze, pentru anumite persoane și în anumite momente, de a fi un bine. Tot așa ceea ce evită un om prudent este un rău, dar un om prudent poate evita să piardă un bine, ceea ce nu înseamnă că binele este un rău. Este o prăpastie între a spune: „binele este un rău" și „a pierde binele este un rău".

cel nechibzuit care nu știe să se folosească just de ele nu sunt un bine; deci totodată ele sunt un bine și nu sunt un bine". Alt exemplu: „este oare un bine de a fi sănătos și de a deține puterea într-un stat? — Da. — În anumite împrejurări însă acestea nu sunt un bine. Așadar, același lucru pentru același om este un bine și nu este un bine". La drept vorbind, se prea poate ca ceva care este un bine absolut să nu fie un bine pentru un anumit om, sau să fie pentru acesta un bine, dar nu în cutare moment și în cutare loc. Mai departe: „oare ceea ce nu vrea un om prudent este un rău? — Da. — Dar el nu vrea să piardă un bine. Așadar, binele este un rău". Este un sofism, căci nu este același lucru a spune: „binele este un rău și a pierde binele este un rău". Tot așa se prezintă și argumentul despre hoț. Dacă a fura este un rău, a dobândi nu este un rău, deci hoțul nu vrea un rău, ci un bine, fiindcă a dobândi este un bine[392]. De asemenea, boala este un rău, dar nu a scăpa de boală. „Preferăm oare dreptul nedreptului și ceea ce se face pe cale dreaptă, celui ce se face pe cale nedreaptă? — Da. — Totuși, noi preferăm a muri pe nedrept decât pe drept"[393]. Alt caz: „este oare drept ca fiecare să aibă ceea ce i se cuvine? — Da. — Dar toate hotărârile unui judecător date după convingerea sa personală sunt valabile din punctul de vedere al legii, chiar dacă el se înșală. Așadar, același lucru este drept și nedrept"[394]. Un alt exemplu: „oare trebuie să ne pronunțăm pentru cel ce spune ceea ce este drept sau pentru cel ce spune ceva ce este nedrept? — Pentru cel ce spune ceva ce este drept. — Totuși este drept ca cel ce a suferit o nedreptate să spună amănunțit tot ceea ce a suferit. Dar ceea ce el a suferit este o nedreptate"[395].

Dar toate acestea sunt sofisme, căci dacă este preferabil a suferi o nedreptate, nu înseamnă că ceea ce se face pe cale nedreaptă este

---

[392] Hoția este o dobândire a ceva, dar dacă a dobândi în genere este un bine, nu orice fel de dobândire este un bine.

[393] Adică noi preferăm o condamnare la moarte nedreaptă unei condamnări la moarte pe drept. Și în cazul de față nu putem accepta în genere ceea ce este valabil numai condiționat, relativ.

[394] Dacă drept este „a da fiecăruia ce i se cuvine", s-ar putea ca un judecător să dea unuia care nu posedă nimic ceva din proprietatea altuia. În acest sofism se comite confuzia între „a fi drept" potrivit unei legi convenționale și „a fi drept" potrivit dreptului natural, unei legi instituite de natură, nu de om. Deci nici în acest caz dreptul nu devine nedrept, și invers.

[395] Este o adâncă diferență între „a spune o nedreptate" și „a spune că a suferit o nedreptate". Prima este o nedreptate, a doua nu este. Limba greacă permite această confuzie între „*a povesti* lucrurile nedrepte" suferite și „a spune lucruri nedrepte" adică a minți și a-și călca jurământul.

preferabil față de ceea ce se face pe cale dreaptă. Ceea ce se face pe cale dreaptă este preferabil în chip absolut. Dar nimic nu se împotrivește ca în anumite cazuri ceea ce se face pe cale nedreaptă să fie preferabil față de ceea ce se face pe cale dreaptă[396]. De asemenea, este drept să avem ceea ce este al nostru și este nedrept să avem ceea ce nu este al nostru. Totuși, o hotărâre asupra ultimului punct poate fi dreaptă, anume dacă a fost pronunțată potrivit convingerii judecătorului. Căci ceea ce este just în anumită privință și în anumit fel nu înseamnă că este just și în chip absolut[397]. Și tot așa, se poate foarte bine ca să fie drept să spunem ceea ce este nedrept. Căci ceea ce este drept să spunem nu înseamnă cu necesitate că este ceva drept, întocmai cum nu înseamnă că este util ceea ce este util să spunem[398]. La fel se întâmplă cu ceea ce este drept. Prin urmare, nu urmează că învinge cel care spune ceea ce nu este drept, chiar dacă cele spuse de el sunt cu adevărat nedrepte. Căci el spune ceea ce este just să fie spus, deși în chip absolut; mai ales când sunt suferite, cele spuse se referă la lucruri nedrepte[399].

26

<Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe ignorarea definiției respingerii>

Respingerile sprijinite pe însăși definiția respingerii trebuie să fie soluționate, cum s-a arătat mai înainte[400], confruntând concluzia cu 181 a

[396] Uneori a spune nedreptățile suferite este preferabil simplei declarații de lucruri drepte, adică a nu-și călca jurământul.

[397] Aristotel soluționează aici sofismul că un judecător poate da o sentință care împarte unui împricinat ceea ce aparține altuia, dacă sentința este dată potrivit convingerii și legilor în vigoare.

[398] Se soluționează mai explicit cazul de dinainte: a povesti lucrurile nedrepte nu înseamnă un act de nedreptate. Nedreptatea stă în conținutul povestirii, nu în însăși povestirea. Dimpotrivă, povestirea unei nedreptăți suferite este un act superior de dreptate. Tot așa declarația poate fi utilă fără ca conținutul ei să fie util.

[399] Aristotel soluționează definitiv sofismul „a spune lucruri nedrepte". Nu este drept, în genere sau absolut, „a spune lucruri nedrepte", dar este drept în unele cazuri sau relativ „a spune lucruri nedrepte", dacă acelea sunt suferite de propria persoană.

[400] Trimitere la cap. 5, 167 a, unde sunt expuse sofismele atât de importante numite *ignoratio elenchi* care *echivalează* cu ignorarea definiției sau naturii respingerii.

contradictoria ei și observând dacă raționamentul se referă la același obiect, luat în aceeași privință, sub același raport, în același fel și în același timp[401]. Dacă de la începutul discuției se pune această întrebare, nu trebuie să recunoaștem imposibilitatea ca același lucru să fie și să nu fie dublu, ci vom considera ca fiind posibil, dar nu într-un fel, din care, o dată concedat, să putem fi respinși. Toate argumentele ce urmează se sprijină pe acest defect. „Cine cunoaște că cutare lucru este cutare lucru, cunoaște el oare acest lucru?" Și tot așa despre acel care ignoră că cutare lucru este cutare lucru ignoră acest lucru. „Dar cine cunoaște că Coriscos este Coriscos poate prea bine să ignore că acesta este muzicant, așa încât el cunoaște și nu cunoaște același lucru"[402]. Alt caz: „un lucru de patru coți este oare mai mare decât un lucru de trei coți? — Da. — Dar lucrul de trei coți poate să câștige în lungime devenind de patru coți. Cum lucrul mai mare este mai mare decât cel mic, urmează că același lucru este totodată mai mare și mai puțin mare decât el însuși, sub același raport"[403].

27

<Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe *petitio principii*>

În respingerile care se postulează și se ia ca acordată propoziția originară de demonstrat, respondentul, dacă greșeala este evidentă, nu

---

[401] Soluționarea și a acestui sofism se face prin compararea concluziei sofismului cu contradictoria tezei, contradictorie susținută de cel ce urmărește soluționarea sofismului. Vom avea atunci ocazia de a constata dacă sofismul reflectă definiția respingerii, adică dacă raționamentul se referă la același obiect, nu la unul străin (ignorarea obiectului în discuție) și dacă se referă la același obiect este de văzut dacă îl consideră sub același aspect. Căci este posibil ca același obiect să aibă aspecte contrare, în timpuri diferite.

[402] Exemplificarea acestui sofism ne amintește pe aceea din capitolul 24. Acolo este vorba de Coriscos care se apropie fiind mascat, aici este vorba de Coriscos și de o calitate a lui (a fi muzicant). Pot să cunosc pe Coriscos fără a cunoaște că el este muzicant. Aceasta nu înseamnă că, în același timp, cunosc și nu cunosc pe Coriscos. Cunoașterea și ignorarea nu se referă la același aspect al obiectului.

[403] Finalul este un adaos al lui Th. Waitz și se referă la timp: „în același timp". Așadar, se adaugă după αὐτοῦ expresia care relativizează: κατὰ ταὐτό. În adevăr, sofismul ignoră posibilitatea ca un pom, care este acum înalt de trei coți, să *devină* prin creștere un pom înalt de patru coți. Dacă precizăm devenirea în timp, nu putem spune că pomul este totodată mai mare și mai mic decât el însuși, ci numai că *înainte* era mai mic și *acum* este mai mare.

trebuie să concedeze teza de demonstrat, chiar dacă ea este probabilă, ci trebuie să spună cum stau lucrurile[404]. Dar dacă defectul nu a fost observat, atunci, dat fiind defectul argumentelor de genul acesta, trebuie să aruncăm vina neobservării asupra întrebătorului și să-i imputăm că nu știe să argumenteze[405]. Căci o adevărată respingere trebuie să fie dovedită fără a se folosi pentru aceasta de propoziția originară. Trebuie să se mai spună că acea propoziție a fost acordată, nu pentru ca să se servească de ea, ci pentru ca să argumenteze împotriva ei, contrar procedeului adoptat la respingerile sofistice[406].

28

<Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe falsa consecvență>

Și în respingerile care se sprijină pe consecvent[407] trebuie să arătăm defectul în felul cum se desfășoară argumentarea. Consecvența în argumentări se face în două chipuri. Întâi, așa cum universalul este consecventul particularului (de exemplu, *animalul* este consecventul *omului)*, tot așa și invers, particularul este consecventul universalului. Căci se poate susține că, dacă primul însoțește totdeauna pe al doilea, și al doilea însoțește pe primul[408]. Al doilea, consecuția se face prin opoziția termenilor: dacă un termen este consecventul altuia, atunci și

[404] *Petitio principii* consideră ca acordat ceea ce tocmai este de demonstrat. Întrebătorul cere să i se acorde ca demonstrat, ca principiu, ceea ce urmează să fie demonstrat. Respondentul pune lucrurile la punct, adică pretinde ca să se demonstreze pretinsul principiu.

[405] Dacă totuși, din neglijență, postularea principiului a trecut neobservată, întreaga răspundere cade asupra sofistului care nu cunoaște regula argumentării de a nu lua ca premisă sau ca principiu ceea ce nu poate fi decât o concluzie.

[406] Pentru ca respondentul, acordând acea propoziție care, ca premisă, a făcut posibil *petitio principii*, să nu recunoască fățiș că a comis greșeala de a acorda propoziția ca premisă, Aristotel recomandă o ieșire mai onorabilă: să declare că a acordat acea premisă pentru a da la iveală o eroare, deci pentru a întreține o argumentare ca rezultat negativ.

[407] Să se cerceteze acest sofism în cap. 5, 167 b. El constă în a considera consecvența reciprocabilă. Dacă, de exemplu, el urmează lui *B*, credem că și *B* urmează lui *A*. Se știe că, pentru Aristotel, universalul (predicatul) este considerat ca fiind consecventul particularului (subiectului).

[408] Orice om este un animal, dar nu orice animal este om.

opusul primului este consecventul opusului celui de-al doilea. Pe această consecuție se fundează argumentele lui Melisos: dacă ceea ce a devenit are un început, atunci ceea ce nu devine urmează să nu aibă început. așa încât cerul, care nu are început, este etern. Dar această consecuție nu este exactă, ci succesiunea este inversă[409].

29

<Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe falsa cauză>

În respingerile care se sprijină pe adăugarea unei date noi[410], trebuie să luăm seama dacă nu cumva, eliminând adaosul, rezultă totuși concluzia imposibilă. Dacă așa este cazul, respondentul trebuie să releve aceasta și să precizeze că el a concedat adaosul, nu pentru că îl credea adevărat, ci pentru că era util discuției, dar întrebătorul n-a știut să se servească de el.

30

<Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe reunirea mai multor chestiuni în una singură>

În respingerile care reunesc mai multe chestiuni în una singură, trebuie să le distingem pe acestea chiar de la început[411]. O chestiune

---

[409] Pentru al doilea caz de falsă consecvență, Aristotel reia argumentul lui Melisos folosit în capitolul 5. De data aceasta îi dă o formulare mai potrivită. În capitolul 5 este vorba de conversiunea propoziției, adică de posibilitatea de a face din predicat, subiect; aici recurge la raportul dintre contrari. Dacă *A* urmează totdeauna lui *B*, se crede că și opusul lui *A* va urma totdeauna opusului lui *B*. Și aici consecvența are un sens unic.

[410] Adaosurile sunt străine de discuție, dar au fost concedate numai pentru a întreține discuția. În acest capitol, se soluționează pe scurt al șaselea sofism „din afara limbajului": *fallacia non causae pro causa*. „Falsa cauză", introdusă într-o premisă pentru a arăta că concluzia este imposibilă poate fi eliminată și totuși concluzia rămâne imposibilă, deci concluzia nu depinde de acea cauză.

[411] Acest capitol cercetează ultimul sofism prezentat în capitolul 5; *fallacia plurium interrogationum ut unius*, adică întrunirea mai multor întrebări în una singură. Soluționarea va fi restabilirea pluralității prin distincțiile necesare.

este una dacă primește un singur răspuns; de aceea nu trebuie să afirmăm
și să negăm nici mai multe răspunsuri despre o singură chestiune, nici
un singur răspuns despre mai multe chestiuni, ci un singur răspuns despre
o singură chestiune. Dar, întocmai cum la omonime[412] la care un atribut
aici aparține celor două sensuri ale cuvântului, aici nu aparține nici unuia, 181 b
un răspuns simplu la o întrebare care nu este simplă nu duce la o
respingere, tot așa și în cazurile de chestiuni duble. Deci când mai multe
atribute aparțin unui singur subiect sau când un singur atribut aparține mai
multor subiecte, dacă se dă un răspuns simplu, nu se ridică nici o
dificultate, deși s-a săvârșit această greșeală. Dacă însă un atribut aparține
unui subiect, dar nu aparține celuilalt, sau dacă mai multe atribute aparțin
mai multor subiecte, și dacă amândouă uneori aparțin amândurora, alteori
nu aparțin, atunci trebuie să luăm bine seama[413]. De exemplu, să luăm
următoarele argumente. Dacă un lucru este bun, iar celălalt este rău, atunci,
dacă dăm un singur răspuns la amândouă, vom fi siliți să spunem că este
adevărat și că aceste lucruri sunt bune și că aceste lucruri sunt rele cum și
că ele nu sunt nici bune, nici rele (căci cele două lucruri nu au aceste
însușiri), așa încât același lucru este și bun și rău, sau nici bun, nici rău[414].
Mai departe, dacă orice lucru este identic cu sine[415] și se deosebește de
toate celelalte, atunci <dând un singur răspuns la o chestiune dublă> vom
fi nevoiți să spunem că mai multe lucruri sunt aceleași nu cu altele, ci
cu ele însele, și că sunt diferite de ele însele, deci că aceleași lucruri sunt
totodată aceleași cu ele însele și diferite de ele însele[416]. De asemenea,

[412] Adică la cuvintele care exprimă mai multe lucruri prin același cuvânt, adică la ceva asemănător cu sofismul cercetat acum pentru a fi soluționat. Fraza recunoaște la sfârșit analogia dintre omonime și sofismele întrebărilor multiple întrunite în una singură.

[413] La omonime sau la cuvintele cu mai multe sensuri putem da un singur răspuns afirmativ sau negativ, dacă atributul unic apartenent diferitelor sensuri este comun tuturor sensurilor, cum, de exemplu, *cocoș*, ca obiect material, se potrivește pentru masculul găinii, pentru un soi de pește marin, pentru ciocănelul pușii, sau, dimpotrivă, nu este comun nici unuia din sensuri. Tot așa și la chestiunile multiple întrunite în una singură, răspunsul poate fi unic, pozitiv sau negativ, dacă ceea ce răspundem se potrivește pentru toate întrebările sau nu se potrivește nici uneia. Dimpotrivă, dacă atributul sau răspunsul unic nu se potrivește tuturor întrebărilor sau dacă se potrivește unora, dar altora nu se potrivește, riscăm să fim respinși sofistic. În situația aceasta trebuie să luăm bine seama să nu dăm un singur răspuns la mai multe întrebări.

[414] Dacă lucrurile (deci și întrebările) sunt diferite, atributul (respectiv răspunsul) unic va duce la respingeri sofistice: lucrurile sunt și bune și rele, sau nu sunt nici bune, nici rele.

[415] În text = αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν.

dacă ceea ce este bun devine rău și ceea ce este rău devine bun, atunci amândouă trebuie să devină două. Iar din două lucruri inegale, fiecare din ele este egal cu sine, așa încât aceleași lucruri sunt egale și inegale cu ele însele[417].

Aceste respingeri pot să cadă și în sfera altor soluții, căci expresiile „două lucruri" și „toate lucrurile" au mai multe sensuri[418] și de aici rezultă că numai numele, nu lucrul însuși, este afirmat și negat, ceea ce nu înseamnă o respingere. Este evident însă că, dacă mai multe chestiuni nu sunt reunite în una singură, iar dacă respondentul a afirmat sau a negat un singur atribut despre un singur subiect, nu poate rezulta vreo absurditate[419].

31

<Soluția respingerilor sofistice sprijinite pe vorbărie>

În ce privește argumentele sofistice, care duc la repetarea de mai multe ori a aceluiași lucru[420], se înțelege de la sine că nu trebuie să

---

[416] Sofismul constă în a trece „deosebit de toate celelalte" la însuși obiectul dat, așa încât el ajunge să fie identic cu sine însuși și deosebit de sine însuși.

[417] În această frază se vorbește de „egal" (ἴσος), în fraza de mai sus de „identic" (ταὐτόν).

[418] Aceste respingeri sofistice, dacă au mai multe defecte, pot fi soluționate în mai multe feluri. Astfel, „două" și „toate" lucrurile pot fi luate sau colectiv, și atunci pot primi un singur răspuns, fiindcă și întrebarea este una, sau distributiv, și atunci răspunsurile vor fi diferite. Numele poate fi comun, dar nu și lucrurile sau sensurile.

[419] Dacă precizez că un lucru este identic cu sine însuși și în același timp este deosebit, nu de sine însuși, ci de altul, nu spun o absurditate și deci nu risc să fiu respins sofistic.

[420] Până acum, Aristotel a cercetat primul scop urmărit de sofistică: a respinge teza respondentului (vezi cap. 3). Acum trece la cel din urmă scop, al cincilea: a face pe respondent să alunece în vorbărie, adică să se repete inutil, să comită o tautologie. De scopurile al doilea și al treilea, adică de inducerea respondentului în falsitate și în paradox (absurditate) nu mai vorbește, poate fiindcă autorul socotește că a tratat aceste două scopuri suficient în capitolul 12. În schimb, în capitolul următor (32) va cerceta al patrulea scop: a face pe respondent să comită solecisme, greșeli de limbaj. Trimitem la capitolul 13, unde se vorbește de sofismele ce urmăresc repetarea inutilă a cuvintelor. Acest sófisme nu mai urmăresc o respingere, ci șicanarea respondentului, ceea ce, în definitiv, este tot un procedeu de respingere sofistică.

recunoaștem că termenii ce exprimă o relație au un sens luați separat și în ei înșiși; de exemplu, „dublu" nu înseamnă nimic în afara expresiei „dublul jumătății", căci numai în aparență unul este cuprins în celălalt[421]. Astfel, „zece" se află în „zece mai puțin unul", iar „a face" este în „a nu face"; și, în genere, în negație își găsește expresie afirmația[422]. Cu toate acestea, susținând propoziția „acest lucru nu este alb", nu spunem că „el este alb". Dar cuvântul „dublu" nu exprimă poate nimic și nici „jumătatea", și dacă fiecare exprimă ceva, nu are însă același sens, cum are împreună cu altul[423]. Tot așa, „știința", luată în una din speciile sale (de exemplu, „știința medicală"), nu are același sens ca știința în genere, căci în sens general înseamnă „știința a tot ce poate fi cunoscut"[424]. La predicatele care sunt explicate prin raportare la subiectele lor, de asemenea trebuie să spunem că ele nu au același sens când sunt luate în sine și în legătură cu subiectul lor[425]. Tot așa, „concav"[426], în sensul general este același pentru „nas cârn" și pentru „picior arcuit", dar în legătură cu alte cuvinte, el poate prea bine să primească și alte sensuri, 182 a
așa încât el are un sens aplicat la „nas" și un altul aplicat la „picior". În adevăr, este totuna dacă spun „nas cârn" sau „nas concav". Cu toate acestea nu trebuie să admitem cuvântul în cazul direct[427], ceea ce ar fi

[421] Spunând „dublul jumătății" nu spunem mai mult decât „dublu". Al doilea, „jumătate", se cuprinde în primul, „dublul", numai în aparență. Trebuie să exprimăm explicit: „dublul jumătății".

[422] Prima parte a frazei: „zece" se cuprinde în „zece mai puțin unul" nu spune nimic interesant pentru tautologie, în schimb partea finală este interesantă: negația se cuprinde în afirmație, ceea ce nu înseamnă că negația este totodată afirmația. Sofistul profită de împrejurarea că contradicția (negația) se exprimă prin adăugarea lui „nu" la o afirmație, pentru a face pe respondent să se repete.

[423] Cuvântul „dublu" fiind o relație nu exprimă nimic precis, dacă este privit izolat, și tot așa cuvântul „jumătate", cu sensul său deosebit de cel precedent. Numai unite în „dublul jumătății", exprimă relația, adică raportul între doi termeni.

[424] Pentru Aristotel, „știința" este un termen de relație care cuprinde în sine raportarea la un obiect determinat sau la un obiect în genere, adică la tot ce poate fi cunoscut.

[425] Predicatul este, de asemenea, un termen relativ care are sens numai dacă este raportat la un subiect. Altminteri, privit în sine, în afara relației predicative, poate avea un alt sens.

[426] Termenul grec κοῖλος înseamnă gol, găunos, scobit care se poate aplica și la „nasul cârn", ca și la „picioarele arcuite" în interior. La „nasul cârn" și la „picioarele arcuite", se cuprinde, ca subînțeles, termenul de „concav", găunos, dar acesta are și alte sensuri, după termenul cu care este asociat. A defini „nasul cârn" ca „nas concav" înseamnă a face tautologie, a repeta inutil termenul de concav.

[427] Cazul direct este cazul nominativ, adică nu „nas concav", ci genitivul aplicat la nas: „concavitatea nasului", „Cârn" (convav) este o modificare a formei nasului.

fals. Căci „cârn" nu este „nas concav", ci este o modificare a nasului, așa încât nu este nici o absurditate a spune că nasul cârn este un nas care posedă concavitatea nasului.

32

<Soluția respingerilor sofistice produse de solecisme>

În ce privește solecismele, am arătat mai sus[428] cum ele par să se producă; cât despre soluționarea lor, se va vedea din cercetarea argumentelor sofistice. Exemple de solecisme găsim în următoarele argumente: „ceea ce spui ca adevărat este oare cu adevărat acest lucru?" — Da. — „Ei bine, tu spui că ceva este un bolovan, deci acel ceva este bolovan". Dar a spune „bolovan" înseamnă a întrebuința acuzativul în loc de nominativ, și „acesta" (τοῦτον, neutru) în loc de „acesta" (τοῦτο)[429]. Dacă, prin urmare, se pune întrebarea: „oare *pe acela* pe care îl numești cu adevărat este el *acesta*?", se pare că nu se vorbește corect, după cum nici atunci când se pune întrebarea: „oare aceea pe care o spui este aceasta?" Dacă vorbim în acest fel despre lemn și despre orice lucru care nu este nici masculin, nici feminin, diferența nu se vede[430]. De aceea nu se produce nici un solecism, dacă punem întrebarea: „oare ceea ce spui nu este acest lucru?" — Da. — „Tu spui că este un lemn, deci este un lemn". Dar „pietroi" și „acesta" sunt denumiri masculine. Dacă acum

---

[428] În capitolul 14, în care se tratează al patrulea scop al sofisticii, producerea de solecism.

[429] Solecismul este inventat de sofist pentru a compromite răspunsul corect al respondentului. Solecismul va fi justificat de sofist prin acceptarea de către respondent a primei întrebări: „ceea ce spui cu adevărat este oare cu adevărat acest lucru?" În prima parte a întrebării se întrebuințează acuzativul („ceea ce"), iar în partea a doua se păstrează acuzativul, deși ar trebui să fie nominativul, fiind legat de verbul „este". Termenul întrebuințat e substantivul masculin λίθος = bolovan (absolut corect ar trebui tradus prin „piatră", dar piatra este de genul feminin). Acest joc de cuvinte, posibil în limba greacă, este intraductibil în limba noastră care nu distinge între acuzativ (λίθον) și nominativ (λίθος), afară numai dacă nu adăugăm prepoziția „pe" („pe acela") care diferențiază acuzativul de nominativ.

[430] Termenul grec ξύλον (lemn) este neutru, iar în grecește, nominativul și acuzativul la neutru sunt identice.

punem întrebarea: *„oare acesta* poate fi *aceasta?"* și apoi: „cum, acesta nu este oare Coriscos?", și pe urmă se mai adaugă: „deci acesta este aceasta", nu s-a conchis un solecism, chiar și atunci când Coriscos înseamnă *aceasta*, câtă vreme respondentul n-a concedat, dar aceasta trebuie să constituie o nouă întrebare[431]. Câtă vreme această asertiune nu este nici adevărată, nici concedată, sofistul nu a dovedit nimic nici în ce privește lucrul ca atare, nici față de respondent[432]. Tot așa, în exemplul de mai sus, trebuie să fim înțeleși că „acesta" înseamnă „bolovan". Dacă acest lucru nu este nici adevărat, nici concedat, nu trebuie să tragem concluzia. Ceea ce produce aici iluzia solecismului este faptul că, deși cazul numelui este deosebit, el pare a fi același[433].

Mai departe: „spunem oare cu adevărat că aceasta (αὕτη) este tocmai aceasta (αὐτήν)?" — Da. — „Dar tu spui că este o pavăză, deci ea este o pavăză". Totuși nu este nevoie să fie așa, fiindcă „aceasta" (αὕτη) nu înseamnă „pe pavăză", ci „pavăza", pe când „pe pavăză" se referă la „aceasta" (ταύτην)[434]. De asemenea, nu se poate spune: „ceea ce denumești *acesta* (τοῦτον) este *acesta* (οὗτος); pe acesta îl denumești Cleon, deci acesta este Cleon". Dar acesta (οὗτος) nu este Cleon. Căci, la drept vorbind, se spune: „acesta (τοῦτον) pe care îl denumești este acesta (οὗτος), nu pe acesta (τοῦτον)". În adevăr, chestiunea pusă așa nu este corectă în grecește. Mai departe: „cunoști tu pe acesta?" — Da. — „Dar acesta este bolovanul, deci tu cunoști bolovanul". În realitate, termenul „acesta" nu are același sens în întrebarea: „cunoști tu pe acesta?", și în răspunsul: „acesta este un bolovan". În prima propoziție

[431] Solecismul acesta este inventat de sofist, căci trebuia să se spună de la început că numele propriu de Coriscos desemnează o femeie, nu un bărbat, cum se obișnuiește. Câtă vreme respondentul nu a concedat că prin numele de Coriscos se înțelege o persoană feminină, nu se poate vorbi de solecism.

[432] Dacă nu este adevărat că Coriscos este o femeie și dacă nu s-a recunoscut această identitate, nu s-a comis un solecism nici față de lucru, nici față de respondent.

[433] Se produce iluzia solecismului dacă nu s-a concedat că în toate genurile se întâmplă, ca în genul neutru, ca acuzativul și nominativul să fie desemnate la fel. În cazul bolovanului este solecism dacă acuzativul λίθον este admis de către respondent ca fiind în cazul nominativ (οὗτος), nu în acuzativ (τοῦτον). Deși cazul este deosebit, el pare că este același, adică nominativ.

[434] Și acest solecism rezultă; din confundarea, fie la nume („pavăză"), fie la pronume („aceasta"), a nominativului și acuzativului. „Aceasta este aceasta" implică întrebuințarea pronumelui la nominativ (αὕτη) și la acuzativ (αὐτήν).

el este la acuzativ (τοῦτον), în a doua propoziție el este la nominativ (οὗτος)[435].

„Cunoști tu pe acela (τοῦτον) a cărui cunoștință o ai?" Da. — „Dar tu ai cunoștința bolovanului (τον λίθος), deci tu cunoști „al bolovanului" (λίθου). La drept vorbind, pe de o parte se zice: „a bolovanului", pe de altă parte: „pe acest bolovan". Ceea ce s-a admis este
182 b următorul lucru: „tu cunoști pe *acesta*, nu *al cui* tu ai cunoștință; prin urmare, nu cunoști *al bolovanului*, ci *bolovanul*"[436].

Se vede deci că astfel de argumente nu dovedesc un solecism, ci au numai aparența că dovedesc; de asemenea, se vede din cele spuse de unde vine aparența, și cum să o combatem[437].

33

<Unele sofisme se rezolvă greu, altele se rezolvă ușor>

Trebuie să observăm că printre toate aceste argumente sofistice, la unele este mai ușor, la altele mai greu de recunoscut pentru ce și în ce punct ele înșală pe auditor, deși, adeseori, unele argumente se confundă cu celelalte[438]. În adevăr, trebuie să spunem că un argument este identic cu altul dacă amândouă se sprijină pe același punct de

---

[435] În toate aceste exemple de pretinse solecisme, se întâlnește aceeași confuzie dintre acuzativ și nominativ, care nu este posibilă totdeauna într-o grecească corectă. Sofistul strecoară în întrebare forma neutră, care este aceeași la acuzativ și la nominativ, pentru a produce iluzia solecismului.

[436] În acest solecism confuzia este între cazul genitiv și cazul acuzativ. Este confuzia dintre a cunoaște ceva (acuzativ) și a avea cunoașterea a ceva (genitiv). Cunoașterea este și pentru Aristotel un termen relativ care este exprimat printr-un genitiv („cunoașterea *a ceva*"). În acest pasaj s-a acordat și forma exprimată prin acuzativ: „a avea cunoașterea" (ἐπιστήμην ἔχειν) alături de „cunoașterea a ceva" (ἐπίσταναι, sau ἐπίστασθαι).

[437] Aceste solecisme erau și pentru greci iluzorii, ieftine. Solecismele reale vădesc o incultură gramaticală, ca, de exemplu, „cărțile *care* le-am citit", „oamenii *care* i-am văzut", „instrumentul *care* m-am servit" etc.

[438] Capitolul penultim este o întregire a capitolelor precedente referitoare la soluționarea sofismelor. Se arată aici că greutatea de a soluționa sofismele nu este aceeași în toate cazurile. Din nefericire, exemplele lui Aristotel ridică uneori greutăți aproape de neînvins în ce privește înțelegerea sensului.

vedere, iar unul și același argument pare unora că se sprijină pe limbaj, iar altora — pe accident, altora — pe alt punct de vedere, fiindcă, ori de câte ori se produce o schimbare în alcătuirea lui, un argument nu mai este tot așa de clar ca mai înainte[439].

În vreme ce în paralogismele sprijinite pe omonime[440], care par să fie cele mai elementare, unele sunt evidente pentru omul cel mai simplu (căci argumentele vrednice de râs se sprijină aproape toate pe limbaj, așa, de exemplu, „un om ducea un car pe scară"[441], sau: „cum te duci?" — „cu vântrelele"[442], sau: „care din cele două vaci va făta mai înainte?" — „Nici una, dar amândouă vor făta pe dinainte"[443]; sau „este boreul curat?" — „Deloc, căci a ucis pe cerșetor și pe negustor"[444]; sau: „este oare Evarchos?" — „Nu, este Apolonide"[445], și tot așa despre toate celelalte jocuri de cuvinte).

Dimpotrivă, alte paralogisme nu pot fi descoperite de omul cel mai experimentat (o confirmare a acestui fapt este că, adeseori, se discută asupra cuvintelor, de exemplu, dacă ființa și unul au același sens în toate cazurile, sau au sensuri diferite; în adevăr, pentru unii filozofi ființa și unul au același sens, iar pentru alții, argumentul lui Zenon și Parmenide

---

[439] Soluționarea este ușurată dacă izbutim să găsim clasa de sofisme căreia îi aparține un anumit sofism. Este el în limbaj sau în afară de limbaj, și [aparține] căreia din speciile fiecăruia din cele două genuri de sofisme? Soluționarea este mai grea dacă un sofism, prin oarecare modificări de exprimare, nu se mai încadrează clar, ci pare să aparțină la două sau la mai multe specii.

[440] Adică pe ambiguitatea cuvintelor. Urmează o frază lungă, pe care unii traducători o fragmentează. Noi i-am păstrat, pe cât posibil, structura din textul grec.

[441] Exemplul apărea obscur și comentatorilor antici. Ambiguitatea pare că se referă la termenul *car* (δίφρον) care înseamnă și scaun sau „șezătorul", — care pare a contrazice actul de a fi purtat și încă pe o scară.

[442] Ambiguitatea, de data aceasta, este mai ușor de descoperit: verbul στέλλειν înseamnă și a se duce, a pleca, și a întinde vântrelele corăbiei.

[443] Cuvântul ambiguu (omonim) este aici ἔμπροσθεν care înseamnă și timpul („mai înainte"), și locul („pe dinainte").

[444] Omonimia e produsă, în acest exemplu, de termenul καθαρός, care înseamnă și curat, pur și nevinovat. Boreul este vântul de nord rece care poate ucide pe cerșetor și pe negustorul fără adăpost, deși el este un vânt curat, igienic. El este curat, dar nu este nevinovat.

[445] Exemplul este un joc de cuvinte. Evarchos și Apolonide sunt și nume proprii și caracterizări de oameni. Evarchos înseamnă a conduce (ἄρχων) bine (εὖ) afacerile. Apolonide înseamnă a pierde în afaceri (ἀπόλλύναι).

se rezolvă pretinzând că unul și ființa au mai multe sensuri)[446]. Tot așa se înfățișează paralogismele accidentului, precum și ale fiecăruia din celelalte; unele vor fi mai ușor de recunoscut, iar altele — mai greu. Și nu este deopotrivă de ușor a descoperi cărei clase îi aparține un argument și dacă este sau nu o adevărată respingere.

Argumentarea subtilă este acea care pune în încurcătură mai mult, căci ea este cea mai tulburătoare. Punerea în încurcătură este de două feluri: în raționamentele care conchid regulat, nu știm care din întrebări[447] trebuie să fie contestată; în raționamentele eristice nu se știe cum are să consimtă cineva la teza propusă[448]. De aceea, în raționamentele care conchid regulat, căutarea răspunsului este cu atât mai anevoioasă cu cât raționamentul este mai subtil[449]. Dar silogismul cel mai subtil este acel care, pe baza unor premise foarte probabile, respinge concluzia cea mai probabilă. Căci, argumentarea unică, dacă contradicția
183 a este transpusă, va face ca toate silogismele să aibă același caracter. În adevăr, totdeauna, pe baza unor premise probabile, putem respinge sau stabili o concluzie deopotrivă de probabilă, și astfel cu necesitate suntem puși în încurcătură[450]. Un astfel de argument este cel mai subtil, adică

---

[446] Pentru Aristotel, celebrele argumente eleate referitoare la unitatea și imobilitatea ființei sunt simple sofisme. O respingere mai adâncită a lor se găsește în *Fizica* I, 2–3, având ca argument principal că „ființă" și „unul" sunt termeni ambigui.

[447] Întrebări = premise.

[448] Aristotel distinge aici două forme de raționamente sofistice: unele corecte formal, dar false în materia (în conținutul) lor, și altele numite eristice, care nu sunt propriu-zis raționamente, fiindcă nu dau o concluzie regulată. Înainte el confunda raționamentele sofistice și eristice.

[449] În pasajul ce urmează se iau în cercetare raționamente care conchid corect, dar sunt material false. Aceste raționamente subtile sunt cele mai greu de rezolvat. Pasajul este dificil și, dacă este tradus *ad litteram* nu poate fi înțeles. Subtilitatea constă în derivarea unei concluzii neprobabile din două premise probabile.

[450] Să precizăm în ce chip subtilitatea sofistică poate pune în încurcătură chiar un respondent atent. Iată cum se desfășoară argumentarea sofistică. Cel ce trebuie să răspundă a formulat o teză probabilă. Întrebătorul, adică sofistul, formulează și el două premise, care nu sunt mai puțin probabile, din care însă, printr-un raționament formal just, se ajunge la o concluzie care respinge teza și o face neprobabilă. Cel ce a răspuns trebuie acum să rezolve acest raționament subtil. Cu toate străduințele sale, el va aluneca în același sofism, adică va ajunge tot la concluzii neprobabile scoase din premise probabile. Procedeul, de care dispune cel ce a răspuns, este *transpunerea* propozițiilor într-un silogism, adică conversiunea raționamentului (*Analitica primă* II, 8–10 și *Topica* VIII, 14) care constă în procedeul următor: se ia ca o premisă contradictoria concluziei primului silogism, deci

este un argument care are o concluzie egală cu premisele formulate ca întrebări[451]. În al doilea grad de subtilitate stă argumentul în care toate premisele sunt egal de probabile. În acest caz, suntem puși într-o egală încurcătură, căci nu știm care din cele două premise cerute trebuie să fie respinsă. Dificultatea ce apare aici este: trebuie să respingem una din premise, dar nu știm care[452].

Dintre argumentele eristice[453], cel mai subtil este acela la care, întâi, nu se știe sigur dacă este sau nu este un raționament regulat și dacă

---

se consideră noua premisă ca tot așa de probabilă, ca și cea veche netranspusă. Se adaugă a doua premisă din cele două probabile ale primului silogism și se ajunge la o concluzie care respinge ca neprobabilă a doua premisă. Și astfel, din alte două premise probabile rezultă o altă concluzie neprobabilă. Se procedează tot așa cu al doilea raționament: concluzia celui de-al doilea raționament este transpusă în formă contradictorie într-un al treilea raționament, fiind și ea considerată ca probabilă, și astfel se ajunge la o altă concluzie neprobabilă scoasă din premise probabile (vezi exemplul mai jos). Soluția cea mai bună este cercetarea adevărului material al ambelor premise sau cel puțin a uneia din ele. Altminteri, deoarece concluzia negată este considerată tot așa de probabilă ca și premisele inițiale, concluzia va fi totdeauna egal de neprobabilă.

[451] J. Tricot, după comentatorul Pacius, exemplifică astfel raționamentul subtil, fals-material, dar corect-formal. Respondentul a formulat teza probabilă: Medeea nu-și iubea copiii. Sofistul construiește următorul silogism:

I. Toate mamele își iubesc copiii (premisă foarte probabilă).

Medea era mamă (premisă foarte probabilă).

Deci: Medeea își iubea copiii (concluzie tot așa de probabilă ca și teza pe care o respinge).

Cel ce va încerca să respingă concluzia va construi un al doilea silogism, în care contradictoria concluziei devine o premisă a noului silogism; alături de una din vechile premise, concluzia va fi respingerea celeilalte premise:

II. Toate mamele își iubesc copiii (premisă foarte probabilă).

Medeea nu-și iubea copiii (premisă foarte probabilă, de acord cu teza inițială).

Deci: Medeea nu era mamă (concluzie foarte probabilă, care însă respinge o premisă a primului raționament).

III. Medeea nu-și iubea copiii (premisă foarte probabilă, de acord cu teza).

Medeea era mamă (premisă foarte probabilă).

Deci: unele mame nu-și iubesc copiii (concluzie tot așa de probabilă ca și premisa majoră a primelor două silogisme: „toate mamele își iubesc copiii").

[452] Al doilea caz de subtilitate care încurcă pe cel mai abil dialectician stă în gradul de probabilitate al celor două premise. În primul caz, amândouă premisele sunt probabile, dar nu în același grad sau deopotrivă de probabile. În al doilea caz, cele două premise sunt egal de probabile, așa încât nu știm care din cele două premise urmează să fie respinsă.

[453] Argumente eristice sunt raționamentele care par a fi raționamente, dar nu sunt în realitate, fiindcă nu respectă o regulă a silogismului.

soluționarea se sprijină pe o premisă falsă sau pe o deosebire de făcut[454]. Al doilea în subtilitate dintre celelalte argumente este acela la care, ce e drept, vedem bine că soluția lui se sprijină pe o distincție și pe o respingere, dar la care nu se vede care din premise trebuie să fie soluționată prin deosebire și respingere și nici măcar nu se vede bine dacă eroarea rezidă în concluzie sau în una din premise[455].

Uneori, argumentul care nu duce la o concluzie este de-a dreptul neghiob, fiindcă premisele lui sunt prea lipsite de probabilitate sau prea false, dar alteori totuși argumentul nu face să fie acoperit cu dispreț. În adevăr, când este trecută cu vederea una din chestiunile despre care și prin care se constituie argumentul, atunci raționamentul, care nu a adăugat chestiunea și de aceea nu a ajuns la concluzia justă, este un raționament neghiob[456]. Dar când s-a trecut cu vederea ceva care ține de argumentare, nu este cazul de a acoperi cu dispreț. Căci argumentul este respectabil, dar întrebătorul n-a formulat bine chestiunile[457].

Întocmai cum soluția unui argument sofistic poate fi găsită sau împotriva argumentului însuși, sau împotriva întrebătorului și a felului

---

[454] Este subtil argumentul eristic când nu știm sigur dacă falsitatea lui stă în falsitatea materială a premiselor, ca în grupa de mai sus, sau în falsitatea formală, de exemplu, dacă nu s-a făcut distincția necesară, și de aceea termenul mediu are două înțelesuri, ceea ce face ca silogismul să aibă patru termeni.

[455] A doua specie de argumente eristice subtile are caracteristica următoare: știm sigur că ele sunt soluționate printr-o distincție (διαίρεσις) sau printr-o răsturnare sau negație (ἀναίρεσις). Aristotel se servește și de data aceasta de acești termeni corelativi. Distincția (diviziunea) este o respingere indirectă, obținută printr-o deosebire în sensul expresiilor; negația sau răsturnarea este o respingere directă, o distrugere a argumentului. Așadar știm sigur cum poate fi soluționată argumentarea sofistică, dar nu știm care din premise (întrebări) trebuie să fie soluționată așa și nici măcar dacă eroarea stă în concluzie sau în premise.

[456] Este neghiob, prostesc (εὐήθης) argumentul care a lăsat deoparte chestiunea (premisa) care se raportă la subiect și prin care se constituie argumentul. Un asemenea argument merită să fie disprețuit.

[457] Există și un alt argument eristic care nu merită să fie acoperit cu dispreț, ci trebuie să fie soluționat cu mijloacele obișnuite. Cel care întreabă, adică sofistul, pentru a ascunde erorile materiale ale premiselor (întrebărilor), a pus în întrebări mai mult decât era nevoie și astfel argumentarea pare a fi probabilă și de aceea a smuls aprobarea respondentului. Dar sofistul, când trebuie să tragă concluzia, elimină aceste adaosuri care nu sunt necesare concluziei, dar sunt necesare pentru a induce în eroare pe respondent, și de aceea este mai greu de descoperit falsitatea. Raționamentul, cu toate adaosurile inițiale, este corect, deși fals în conținutul premiselor, fiindcă întrebările (premisele) au fost greșit formulate.

său de a întreba, sau împotriva nici unuia din acești doi factori[458], tot așa putem formula o întrebare și trage o concluzie sau împotriva tezei, sau împotriva respondentului sau chiar împotriva timpului[459], dacă soluția cere mai mult timp decât se poate acorda discuției actuale.

34

<Rezumat al *Respingerilor sofistice* și al *Topicii*>

În expunerea de până acum am explicat de ajuns următoarele puncte: numărul și felurile de izvoare din care rezultă paralogismele în discuții[460], care sunt mijloacele de a arăta că întrebătorul a săvârșit o eroare și de a-l face să recurgă la paradoxe[461], apoi prin ce materiale se produce solecismul[462], cum și în ce ordine[463] să formulăm întrebările; mai departe, la ce folosesc toate aceste argumente[464], iar în ce privește partea respondentului, regulile răspunsului în general[465] și cum să soluționăm argumentele și solecismul[466]. Ne mai rămâne să reamintim

---

[458] Soluționarea unui argument se referă sau la argumentul însuși *(ad rem)*, adică la conținutul, la materia argumentului sau la întrebător *(ad hominem)* și a felului de a întreba, adică la forma argumentului.

[459] În soluționarea unui argument există și un al treilea punct de vedere: timpul discuției. Numai întrebătorul, sofistul, are interesul să prelungească discuția fără rezultat dincolo de timpul acordat discuției. Vezi *Topica* VIII, 10, 161 a, unde se apreciază obiecția că timpul nu permite discutarea tezelor. Se va recurge la această obiecție numai dacă este necesar. Acesta este cazul dacă întrebătorul pune probleme pentru soluționarea cărora nu dispunem de timp.

[460] Aristotel începe cu un rezumat al *Respingerilor sofistice*. Despre izvoarele sofismelor (paralogismelor) se ocupă capitolele 1–11.

[461] În capitolul 12 s-a tratat această problemă.

[462] Despre solecisme, în capitolul 14. Se omite capitolul 13, privitor la repetarea inutilă a unui termen. În unele versiuni, în loc de „solecism", se propune „silogism", ceea ce este greu de admis în contextul dat.

[463] Ordinea întrebărilor și procedeele de a întreba sunt tema capitolului 15.

[464] O temă cuprinsă în capitolul 16.

[465] Aristotel s-a ocupat nu numai de întrebare și de întrebător, adică de sofist, ci și de respondent și de cum trebuie acesta să facă față sofistului. Există și o artă de a răspunde și de a apăra propria teză.

[466] Soluționarea sofismelor cuprinde jumătate din opera de față (capitolele 16–33).

planul nostru de la început și să încheiem discuția noastră prin câteva cuvinte asupra tratării noastre[467].

Planul nostru a fost de a descoperi o capacitate de raționare[468] asupra unei teme propuse pornind de la premisele cele mai probabile. Căci aceasta este sarcina de căpetenie a dialecticii și a peirasticii.
183 b Deoarece însă mai cerem de la dialectică, dată fiind vecinătatea ei cu sofistica[469], să conducă examinarea întrebătorului nu numai într-un chip pur dialectic, ci și cu o aparență de știință, din aceste motive ne-am propus în acest tratat nu numai scopul de a ne face capabili să conducem discuția ca întrebător, ci încă și scopul, atunci când în discuție răspundem, să apărăm teza noastră prin argumente cât mai probabile. Am explicat mai înainte din ce cauză procedăm așa. Din aceeași cauză Socrate întreba și nu răspundea, căci el obișnuia să spună că nu știe ce răspuns să dea[470].

Am explicat în cărțile de mai înainte[471] în câte probleme și prin ce locuri comune ne vom realiza scopul, precum și din ce izvoare vom dobândi material din belșug pentru argumentele noastre[472]. Mai departe, am formulat regulile de a pune întrebări și ordinea punerii întrebărilor, de asemenea, cum să răspundem și cum să rezolvăm raționamentele întrebătorului[473]. Am explicat și tot ceea ce face parte din teoria

---

[467] Acest capitol aruncă o privire asupra *Topicii* și chiar asupra *Organon*-ului.

[468] În text: δύναμις συλλογιστική, expresie care sub o altă formă verbală se întâlnește în prima propoziție a *Topicii*, a cărei temă este silogismul probabil, nu apodictic, un silogism al dialecticii (al artei de a discuta) și al peirasticii (al artei de a examina critic).

[469] *Respingerile sofistice* sunt o anexă a *Topicii*. Vecinătatea sofisticii și dialecticii este primejdioasă mai mult pentru sofistică, fiindcă dialectica, prin examenul său critic, are toate mijloacele pentru a rezolva sofismele. Această sarcină a dialecticii este subliniată în partea finală a frazei.

[470] Superioritatea dialecticii lui Aristotel asupra celei a lui Socrate este clar formulată. Socrate știa să întrebe, ca și sofistul, dar se abținea de a răspunde, pretextând că nu știe ce să răspundă, că deci este ignorant. Aristotel ține să îndrumeze pe respondent pentru a-și apăra teza sa; el face operă de știință chiar și în dialectică.

[471] În cărțile *Topicii*.

[472] Problemele sunt cei patru predicabili: definiția, propriul, genul și accidentul. Fiecare din predicabili dispune de mai multe locuri comune (*Topica* II–VII).

[473] Toate aceste chestiuni au fost tratate în ultima carte a *Topicii:* VIII, 1–3, despre întrebare, 4 și urm., despre răspuns.

dialecticii[474]. În afară de aceasta, cum am observat mai sus, am cercetat amănunțit paralogismele[475].

Este vădit acum că ne-am îndeplinit planul nostru în chip satisfăcător. De asemenea, trebuie să ne dăm seama de felul cum s-a dezvoltat tratatul nostru[476]. Din toate descoperirile, unele, transmise de alții care s-au trudit să le facă, au fost dezvoltate de urmașii care le-au primit; altele însă, fiind descoperiri originale, de obicei au crescut la început mai puțin, dar această creștere a fost mai prețioasă decât dezvoltarea de mai târziu. Căci, cum se spune, începutul este poate lucrul cel mai important și de aceea cel mai greu[477]. În adevăr, cu cât descoperirea are o capacitate de dezvoltare mai mare, cu atât mai mică este sfera ei actuală și de aceea mai greu de constatat. Dar, o dată făcut începutul, cu atât mai ușor primește adaosuri și dezvoltări. Este tocmai ceea ce s-a întâmplat cu retorica și aproape cu toate celelalte arte. Acei care au dat la lumină principiile au mers înainte prea puțin, dar acei care, astăzi, se bucură de mare reputație, moștenind o învățătură de la mulți înaintași, care au făcut-o să crească treptat, au ridicat-o până la treapta pe care o vedem acum[478]. Tisias, după inițiatori, apoi Trasimah după Tisias, iar după el Teodoros și atâția alții au dezvoltat părți ale retoricii, așa încât nu este nici o mirare că această artă a ajuns la proporții atât de mari[479].

---

[474] *Topica* VIII, 14, despre exercițiul dialectic.

[475] Tema *Respingerilor sofistice*, cum am relevat la începutul acestui capitol.

[476] Tratatul este *Topica* (Dialectica). Aristotel se declară mulțumit că cercetarea ce și-a impus-o în acest domeniu a fost dusă la bun sfârșit. Mai jos el va vorbi de greutățile învinse în alcătuirea întregului *Organon*.

[477] Aristotel caracterizează mersul lucrării sale. „începutul este greu", este o zicătoare pe care Aristotel o repetă și în altă parte sub o formulă variată, poate curentă atunci: „începutul este jumătate din întreg". Goethe a repetat și el *„aller Anfang ist schwer"*.

[478] Aristotel vorbește, deocamdată, de retorică, de care el s-a ocupat, de asemenea, în strânsă legătură cu *Topica*. În retorică el a avut predecesori care, pornind de la începuturi limitate, dar importante, fiindcă începuturile statornicesc principiile, au dezvoltat această disciplină, cultivată îndeosebi la greci. Aristotel se recunoaște debitor înaintașilor în acest domeniu.

[479] Nume care au marcat dezvoltarea *retoricii:* printre inițiatori sunt Tisias din Sicilia, Trasimah din Chalcedon, în fine Teodoros, pe care îl pomenește și în *Retorica* III, 11.

Dimpotrivă, în ce privește acest tratat, până acum nu a existat o parte elaborată, iar alta rămasă neelaborată, ci nu a existat absolut nimic înainte[480]. Căci învățământul despre argumentele eristice predat de profesori plătiți se asemăna cu arta lui Gorgias[481]. Ei propuneau să se învețe pe de rost, unii, cuvântări retorice, alții, cuvântări cuprinzând
184 a întrebări și răspunsuri, la care, după părerea lor, se reduceau argumentele interlocutorilor. De aceea învățătura primită de la ei era expeditivă, dar rudimentară, căci ei n-au predat teoria unei arte, ci numai rezultatele ei empirice, și totuși își închipuiau că aceasta este adevărata îndrumare. Ei procedau ca acel care, pretinzând că este capabil de a învăța arta de a nu suferi la picioare din cauza încălțămintei, nu preda arta de a face încălțăminte, sau, cel puțin, arta care dă îndrumări asupra mijloacelor pentru atingerea acestui scop, ci punea la dispoziție o bogată colecție de tot felul de încălțăminte. În felul acesta, el satisfăcea trebuințele nemijlocite, dar nu preda o artă. În afară de acestea, dacă în retorică exista
184 b un material numeros și vechi, în silogistică nu exista mai înainte absolut nimic vrednic de citat; de aceea cercetările noastre ne-au luat mult timp și ne-au costat multă osteneală. Deci, dacă, în urma examinării amănunțite, vi se pare, ținând seama de situația teoriei la început, că expunerea noastră poate sta alături de toate celelalte tratate științifice dezvoltate tradițional, va rămâne vouă tuturor, adică tuturor celor care ați urmărit lecțiile mele, să fiți îngăduitori față de lipsurile cercetării și să arătați o vie mulțumire pentru toate descoperirile ei[482].

---

[480] Dacă în retorică a avut predecesori și modele, în topică (dialectică) Aristotel este deschizător de drum, el nu a avut nici un model. Firește, este vorba de constituirea unei doctrine sistematice, nu de o practică empirică a dialecticii împletită cu retorica. Aprecierea lui Aristotel este valabilă încă mai mult despre *Respingerile sofistice*, despre teoria sofismelor. Înainte de Aristotel a existat o sofistică practicată, dar nu o teorie care să arate mecanismul sofismelor.

[481] Georgias din Sicilia (483–375 î. Hr.) este unul dintre marii sofiști și retori. Aristotel ne informează asupra metodei acestui sofist de a preda retorica: memorizarea modelelor era practica obișnuită. Din aceste modele se scoteau câteva reguli empirice, fără fundare teoretică, fără a constitui o „artă", o adevărată știință aplicată.

[482] Acest ultim pasaj al *Respingerilor sofistice* poate fi considerat ca o apreciere făcută de însuși autorul, nu numai asupra greutăților învinse la redactarea *Topicii* cu anexa ei, ci și a marii osteneli ce și-a dat Aristotel pentru constituirea întregii logici, deci și a primei părți a acesteia: a *Silogisticii*, a *Analiticilor*. În modestia sa, mai mult convențională, autorul recunoaște lipsurile cercetării sale, lipsuri pe care posteritatea, până aproape în vremea noastră, nu le-a recunoscut. Dimpotrivă, s-a exagerat poate perfecția logicii aristotelice. Aristotel însuși, în această mărturisire finală, îndeamnă la continuarea operei sale.

A

ἀγαθόν — ceea ce e bine, ceea ce e bun (*Top.*, III, 1, 116 a; VI, 6, 144 a); καλόν are adesea același înțeles *(Categ.*, 8, 9 a).

ἄγνοια — ignoranța, are două sensuri: a) privația de cunoștință, de „știință"; b) eroare care e o cunoștință falsă *(Top.*, VI, 10, 148 a).

ἀδιάφορος — nediferențiat *(Anal. sec.* II, 13, 97 b).

ἀδιόριστος — nedeterminat, nedefinit (vezi și ἀόριστος); *(Anal. pr.*, I, 4, 26 b; *Anal. sec.*, I, 2, 72 a).

ἄδοξον — contrar părerii comune, neprobabil *(Top.*, VIII, 5, 159 b).

ἀδολεσχία — vorbărie, repetarea fără rost a aceluiași cuvânt *(Resp. sof.*, 173 a).

ἀδύνατον — absurd, imposibil, demonstrație prin reducere la imposibil — διά τοῦ ἀδυνάτου *(De interpr.*, 12, 21 a; *Anal. pr.*, II, 14, 62 b).

ἀεὶ — totdeauna, etern; fapte care se produc ἀεὶ, în opoziție cu ceea ce se produce ὡς ἐπὶ τὸ πολύ (vezi acest termen); ἀΐδιος = etern *(Anal. sec.*, I, 8, 75 b).

αἵρεσις — alegere, αἱρετόν, -ώτερον = cea dorită, în opoziție cu φευκτόν, -ότερον = cea care trebuie lăsată să treacă, nedorită (*Anal. pr.*, I, 30, 46 a).

αἴσθησις — percepție; αἰσθάνεσθαι = a percepe, a simți; αἰσθητόν = sensibilul, obiectul senzației *(Top.* II, 4, 111 a; 8, 114 a).

αἰτεῖσθαι — a cere, a lua; ἐξ ἀρχῆς αἰτεῖσθαι = a face *petitio principii (Anal. pr.*, I, 24, 41 b; *Top.*, VIII, 13, 162 b).

αἴτημα — postulat *(Anal. sec.*, I, 2, 72 b; I, 10, 76 b).

αἰτία, αἴτιον — cauză, raţiune, motiv; adesea sinonim cu ἀρχή; αἰτιατόν = efect, cauzat; ἀναίτιον = ceea ce nu este cauză *(Anal. sec.*, II, 11, 94 b).

ἀκολουθεῖν — urmare, a fi consecinţa, a se supune, a corespunde la, a însoţi, a fi corelativ la *(Anal. sec.*, II, 13, 97 a).

ἄκρα — termenii extremi; μεῖζον, πρῶτον ἄκρον = termenul extrem mare, majorul, termenul major; ἔλαττον, ἔσχατον ἄκρον = termenul extrem mic, minorul, termenul minor; μέσον = termenul mediu *(Anal. pr.*, I, 4, 25 b).

ἀλλοίωσις — alterarea, schimbarea de calităţi ale unui lucru (κατὰ ποιόν) = a genului, κίνησις (vezi acest cuvânt) şi se leagă cu μεταβολή; ἀλλοιοῦσθαι = a fi alterat *(Categ.*, 14, 15 a).

ἅμα — coexistenţă, simultaneitate; în acelaşi timp cu, corelativitate *(Categ.*, 13, 14 b).

ἁμαρτία — eroare *(Top.*, II, 4, 111 a).

ἀμερές — fără părţi *(Categ.*, 6, 4 b).

ἄμεσος — care nu are termen mediu, care nu are termen comun, nemijlocit *(Anal., sec.*, I, 23, 84 b).

ἀμφιβολία — amfibolie, amfibologie, ambiguitate de sens a frazei *(Top.*, VIII, 7, 160 a; *Resp. sof.*, 4, 165 b–166 a; 6, 168 a: 19, 177 a; 20, 177 b).

ἀνάγειν — a reduce, a opera o reducere (de ex.: reducerea celorlalte figuri la figura I); ἀναγωγή = reducere *(Anal. pr.*, I, 5, 27 a).

ἀνάγκη — necesitate; ἀναγκαῖον, sau ἐξ ἀνάγκης = necesar *(De interpr.*, 9, 18 a; 12, 21 a; *Anal. sec.*, I, 3, 72 b).

ἀναλογία — analogia, κατ' ἀνάλογον = prin analogie *(Anal. pr.*, I, 46, 51 b; *Resp. sof.*, 15, 174 a; 17, 176 a; 30, 181 a).

ἀναλυτικῶς — pe cale analitică, într-un mod pur demonstrativ; se opune lui λογικῶς = pe cale logică, adică într-un mod abstract şi dialectic, care la rândul său este opus uneori lui φυσικῶς = pe cale fizică *(Anal. sec.*, I, 21, 82 b); ἀναλύειν = a reduce la cauze şi condiţii; ἀνάλυσις = reducere, analiză; ἀναλυτικά = analitice *(Anal. pr.*, I, 1, 24 a).

ἀνασκευάζειν — a respinge, a distruge, opus cu κατασκευάζειν = a stabili, a confirma; ἀνασκευαστικῶς = negare prin respingere, opus cu κατασκευαστικῶς, *(Anal., pr.*, I, 46, 52 a); vezi şi ἔλεγχος).

ἀντιδιηρημένα — termeni simultani, coordonați; proveniți din aceeași diviziune, opuși unul altuia *(Categ.*, 13, 14 b).

ἀντίθεσις — specie de contradicție (vezi ἀντίφασις), ἀντικεῖσθαι ἀντιφατικῶς = opoziție contradictorie, distinctă de ἀντικεῖσθαι ἐναντίως = opoziția contrarelor *(De interpr.*, 6, 17 a); (vezi de asemenea și ἀντικείμενα).

ἀντικείμενα — opușii (postpredicamentele), propozițiile opuse, luați uneori în înțeles de contradictorii; specii de opuși; τὰ πρός τι = relativii; ἐναντία = contrariu; στέρησις = privația; ἀντίφασις = contradicția exprimată în afirmație și negație *(Categ.*, 10, 11 b. 12 a–b, 13 a–b; 11, 13 b și 14 a; *Resp. sof.*, 24, 179 a).

ἀντικατηγορεῖσθαι — schimbarea categoriei; a face din subiect predicat și din predicat subiect (de ex.: convertirea); *(Anal. pr.*, I, 2, 25 a).

ἀντιστρέφειν — a converti, a reciproca; ἀντιστροφή = conversiune, reciprocare (acești termeni au sensuri multiple indicate în *Anal. pr.*, I, 2; II, 5, 57 b și II, 8, 59 b). Sens deosebit: probabil de simplă schimbare de termeni, de denumiri *(Top.*, II, I, 109 a); alt sens: aplicabil, în chip egal, la două sarcini deosebite (*Top.*, II, 3, 110 a).

ἀντίφασις — contradicția, opoziția afirmației și negației *(De interpr.*, 6, 17 a); vezi ἀντικείμενα.

ἄνω (ἐπὶ τὸ) — ridicarea spre universal, termeni universali, mai universali, opus lui ἐπὶ τὸ κάτω *(Anal. pr.*, I, 27, 43 a; II, 17, 65 b).

ἀνώνυμος — nenumit, nedefinit, ceea ce n-a primit nume *(Anal. pr.*, I, 5, 27 b).

ἀξίωμα — axiomă, uneori sinonim cu πρότασις *(Anal. sec.*, I, 2, 72 a; *Top.*, VIII, 1, 156 a; 3, 159 a).

ἀόριστος — nedeterminat, nedefinit; ἀορίστως = într-o modalitate indeterminată *(De interpr.*, 7, 17 a).

ἀπαγωγή — reducere; demonstrația apagogică, ἀπ. εἰς τὸ ἀδύνατον = reducere la absurd, la imposibil *(Anal. pr.*, I, 5, 27 a; II, 14, 62 a); abducție *(Anal. pr.*, II, 25, 69 a).

ἀπαντᾶν — a răspunde la, a face răspunzător de.

ἀπάτη — eroare, *deceptio* (lat.); *(Anal. sec.*, I, 16, 79 b).

ἄπειρον — infinitul, nelimitatul; ἄπ. κατὰ τὴν διαίρεσιν = infinit prin diviziune sau infinit în potență, în opoziție cu infinit κατὰ τὴν πρόσθεσιν = infinit prin adăugare sau în act; ἰέναι εἰς ἄπειρον = a proceda la infinit *(Anal. sec.*, II, 12, 95 b).

ἁπλοῦς — simplu, specia care nu se mai divide; τὰ ἁπλᾶ = naturile simple, necompuse, elementele, sinonimul lui τὰ ἀδιαίρετα sau τὰ ἀσύνθετα și în opoziție cu σύνθετα = naturi compuse; ἁπλῶς = „pur și simplu", un tot desăvârșit, nedistins în el, absolut, fără a face distincție *(Categ.*, 5, 3 b; *De interpr.*, 1, 16 a; *Anal. sec.*, II, 13, 96 b; *Top.*, II, I, 109 a; V, 2, 129 b; *Resp. sof.*, 6, 168 b; 25, 180 a).

ἀπόδειξις — demonstrația, demonstrația apodictică, raționamentul științific în care convingerea este antrenată de la sine prin însăși aflarea „rațiunii de a fi" a „cauzei"; ἀποδεικτικός = demonstrativ; ἀποδεικτική πρότασις = premise demonstrative, opus cu διαλεκτική πρότασις *(Anal. sec.*, 1, 2, 71 b și urm.). Demonstrația în sensul dialecticii *(Top.*, I, 18, 108 b).

ἀποδιδόναι — a-și da seama de, a explica *(Categ.*, 1, 11 a).

ἀπόκρισις — răspuns; ἀποκρίνεσθαι = a răspunde; ὁ ἀποκρινόμενος = respondentul, acel care răspunde la o interogare dialectică și apără o teză (opus cu ὁ ἐρωτῶν); *(Top.*, I, 10).

ἀπορία, ἀπόρημα — aporie, aporemă, greutate, dificultate, problemă în cercetare; διαπορεῖν = a pune o problemă; διαπορῆσαι = cel care dezvoltă o problemă; εὐπορῆσαι = cel care rezolvă o problemă *(Top.*, I, 2, 101 a; VI, 6, 145 a; VIII, 11, 162 a).

ἀπόφασις — negație, termen folosit de Aristotel pentru denumirea judecății alături de κατάφασις; (vezi de asemenea ἀπόφανσις); *(De interpr.*, 6, 17 a).

ἀπόφανσις — vorbire declarativă, enunțiativă, discurs atributiv, judecată, propoziție în general, de la ἀποφαίνω = a face să apară, să fie cunoscut; cuprinde afirmația sau propoziția afirmativă: κατάφασις, și negația sau propoziția negativă: ἀπόφασις *(De interpr.*, 4, 16 b–17 a).

ἀρετή — virtute *(Top.*, VII, 3, 153 b).

ἀριθμός — număr; ἓν ἀριθμῷ = numeric, opus lui ἓν εἴδει sau λόγῳ= în mod specific *(Categ.*, 6, 4 b).

ἀρχή — principiu, început, punct de plecare (exterior lucrului); ἀρχαὶ ἴδιαι, ἀρχαὶ οἰκεῖαι = principii proprii; ἐξ ἀρχῆς = cel care este

pus la început, sinonimul lui τὸ κείμενον *(Anal. pr.*, I, 24, 41 b); ἐξ ἀρχῆς αἰτεῖσθαι (vezi αἰτεῖσθαι: *Resp., sof.*, 6, 168 b).

ἀσύμβλητος — incomensurabil, incomparabil opus lui συμβλητός (vezi acest cuvânt); *(Anal. pr.* I, 32, 46 b).

ἀτελής — neterminat, nedesăvârșit, incomplet, imperfect; opus lui τέλειος *(Anal. pr.*, 1, 6, 28 a).

ἄτομος — nesecționabil, nedivizibil (de ex.: linia); ἄτομα = substanțele individuale, indivizii sau uneori speciile infime; ἄτομον εἶδος = ultima specie, indivizibilă în gen și diferență specifică *(Categ.*. 5, 2 b; *Anal. sec.*, II, 12, 95 b).

αὔξησις — creșterea cantitativă (κατὰ ποσόν), a genului κίνησις (vezi acest cuvânt) și se combină cu μεταβολή (vezi acest cuvânt). Opus lui φθίσις = diminuare sau descreștere *(Categ.*, 14, 15 a).

αὐτόματον — spontaneitate, întâmplare, deosebit de τύχη = noroc (vezi acest termen); *(De interpr.*, 9, 18 b).

ὁ αὐτός, αὐτό — identic, același sub raport generic sau numeric *(Categ.*, 5, 4 a).

ἀφαίρεσις — retranșament, prelevare, abstractizare (opus cu πρόσθεσις = adăugare, adiție); ἐξ ἀφαιρέσεως = prin abstractizare, opus lui ἐκ προσθέσεως = prin adăugare, adiție *(Anal. sec.*, I, 27, 87 a); ἐξ ἀφαιρέσεως = abstracțiile, rezultate ale abstractizării (în opoziție cu ἐκ προσθέσεως = rezultatul adunării, existențele fizice).

ἄφθαρτος — incoruptibil, nealterabil *(Categ.* 14, 15 a).

ἀχώριστος — inseparabil *(Categ.*, 5, 2 b).

B

βία — forțat, violent, acțiune contrară naturii, reacție *(Anal. sec.*, II, 15, 98 a).

Γ

γένεσις — devenirea, generarea (opus lui φθορά) care poate fi ἁπλῶς *(simpliciter*, κατ' οὐσίαν) sau τις (*secundum quid)* și în acest caz va fi o specie a lui κίνησις (vezi acest termen, precum și

μεταβολή); devenirea se desfășoară în cele trei momente ale timpului: γεγενήμενον = trecut, γινόμενον = prezent, ἐσομένον = viitor; γίγνεθαι = a naște, a deveni, a ajunge, a fi; γιγνόμενον = ceea ce devine, se realizează, este produs; γινόμενα = faptele, evenimentele; γενητός = generabilul (*Anal. sec.* II, 12, 95 a; *Top.*, IV, 4, 124 a).

γένος — gen, unul din predicabile *(Top.*, I, 4, 101 b), opus lui εἶδος = specie; γένη desemnează de asemenea genurile prime sau categoriile *(Categ.* 3, 1 b).

γιγνώσκειν — a cunoaște în accepțiune largă; opus uneori cu ἐπίστασθαι = a avea cunoștință științifică; γνώριμος, -ώτερος = ceea ce este cognoscibil, să presupunem natura pentru noi (*Anal. sec.*, I, 33, 89 b).

γυμνανία — exercițiu intelectual, ceea ce este dialectica sub prim aspect *(Top.*, I, 2, 101 a; VIII, 4, 159 a; *Resp. sof.*. 9, 170 b).

Δ

δέχεσθαι — a primi; δεκτικός = apt să primească; δεκτικόν = receptacul (de ex.: contrariile pentru substanță); *(Categ.*, 5, 4 a).

δεικνύναι — a dovedi; δείκνυσιν = arată, lămurește, explică într-un chip oarecare, opus lui ἀποδείκνυσιν = a demonstra *(Anal. sec.*, II, 7, 92 b).

δεικτικῶς — raționament direct, demonstrație directă, opus cu διὰ τοῦ ἀδυνάτου *(Anal. pr.*, I, 7, 29 a).

διά — prin acțiunea a ceva, mediat de ceva, prin intermediul a ceva *(Anal. sec.*, II, 11, 24 a-b).

διάγραμμα — propoziție geometrică *(Anal. sec.*, I, 12, 77 b).

διάθεσις — dispoziție, aptitudine, o stare trecătoare, în opoziție cu ἕξις = dispoziție durabilă, obișnuită, *habitus*. „deprindere", „capacitate" *(Categ.*, 6, 6 a; *Top.*, II, 4, 111 a; IV, 2, 121 b; VI, 6, 145 a).

διαίρεσις — separație, diereză, diviziune prin negație între elementele structurale ale judecății, opus cu σύνθεσις; διαιρεῖν = a distinge prin analiză; διαίρετον = divizibil *(De interpr.*, 6, 17 a; *Anal. pr.*, I, 31, 46 a; *Resp. sof.*, 4, 165 b; 18, 176 b).

διάκρισις — diviziune a noțiunilor, mai are și sensul de separație, opus lui σύγκρισις = reunire, concretizare, compunere; ἀσθενής = silogism slab ce presupune exclusiv diviziunea platonică *(Anal. pr.*, I, 31, 46 a).

διαλέγεσθαι — a controversa, a discuta, a polemiza.

διάνοια — gândire discursivă, raționament, *actio cogitandi,* opus lui νοῦς = gândire intuitivă sau intuiție intelectuală *(Anal. sec.*, I, 33, 89 b).

διαπορεῖν — cel care dezvoltă o problemă (vezi ἀπορία): διαπορῆσαι = a obiecta *(Top.*, I, 2, 101 a).

διαρισμένον — discret, discontinuu (privitor la categoria cantitate, opus lui συνεχές = continuu); *(Categ.*, 6, 4 b).

διάστημα — relație, interval, în sensul de propoziție sau premisă, raport (fizic sau logic); *(Anal. pr.*, I, 4, 25 b; I, 15, 35 a; I, 25, 42 b).

διαφορά — diferențe, și anume numai diferențele prin care se deosebesc speciile și subspeciile unui gen și care aparțin esenței subiectului; διαφορά εἰδοποιός = diferență specifică, în opoziție cu γένος = gen *(Top.*, I, 4, 101 b; IV, 2, 122 b; 4, 125 a; 6, 128 a; VI, 5, 143 a; 6, 143 b).

διδασκαλία — cunoașterea sau știința predată *(Anal. sec.*, I, 1, 71 a; *Top.*, VI, 3, 140 b; VIII, 3, 159 a; *Resp. sof.*, 2, 165 b).

διηρημένα — disjuncta, termenii proveniți din diviziune *(Anal. pr.*, I, 31, 46 a).

διότι — cauză, motiv, opus simplului ὅτι, care constată un fapt fără a-l explica *(Anal. sec.*, II, 16, 98 a).

διχοτομία — diviziune dihotomică, în două părți *(Anal. sec.*, II, 13, 97 a).

δόγμα — propoziție; are uneori sens de δόξα (*Top.*, I, 2, 101 a); (vezi δόξα).

δοκεῖ — părere; caracterizează opinia comună, sau măcar părerea lui Aristotel însuși: τὰ δοκοῦντα = același sens.

δόξα — doctrină, opinie clădită pe adevăruri probabile, judecată în general, opus adesea lui ἐπιστήμη; δοξαί κοιναί = opinii comune; δοξάζειν = a avea opinie: τὸ δοξαστόν = obiectul opiniei, opus lui τὸ ἐπιστητόν = cognoscibilul prin știință *(De interpr.*, 13, 24 b; *Top.*, II, 10, 114 b; *Resp. sof.*, 22, 178 b).

δύναμις — capacitate, putere, în sens de potență, posibilitate, opus cu ἐνέργεια = act *(Categ.*, 8, 9, a; *Top.*, I, 3, 101 b; IV, 4, 124 a;

6, 128 a; VI, 5, 143 a; VIII, 14, 164 b; *Resp. sof.*, 1, 165 a; 9, 170 b; diferă de ἕξις = înfățișare, *habitus*, stare *(Categ.*, 8, 9 a); τὸ δυνατόν = posibilul, nedistins cu strictețe de τὸ ἐνδεχόμενον = contingentul *(De interpr.*, 12, 21 a).

δυνατόν —posibil, posibilul propriu-zis, adică ceea ce poate să fie, posibilul implicat în real și necesar. A se compara cu posibilul în sens de „poate să fie și poate să nu fie" — vezi în acest sens τὸ ἐνδεχόμενον (*De interpr.*, 12, 21 a).

E

εἶδος — formă, sinonim cu μορφή, σχῆμα, λόγος și opus cu ὕλη = materie; specie, dată de gen și diferență, opusă lui γένος = gen *(Categ.*, 8, 10 a).

εἰκός — verosimilul sau ἔνδοξον = probabilul, este deosebit de σημεῖον = semn; adevăr, element al entimemei *(Anal. pr.*, II, 27, 70 a).

εἶναι — a fi, a ființa, opus câteodată lui γίγνεσθαι = a deveni; τὸ εἶναι = ființatul, esența, τὸ ὄν = ființa, ceea ce este, cel care ființează *(Top.*, IV, 1, 121 a; 6, 127 a; *Resp. sof.*, 4, 166 a; 7, 169 b; 25, 180 a; 33, 182 b); ἦν imperfect de la εἶναι = cu sens de: să spunem *(Categ.*, 12, 14 b); τὸ τί ἦν εἶναι = esența *(Top.*, I, 5, 102 a).

εἷς, τὸ ἕν — unul *(Categ.*, 5, 2 a; *Resp. sof.*, 33, 182 b).

ἐκ — începutul a ceva anterior cuiva (premisele pentru concluzie), punct de plecare *(Anal. pr.*, I, 24, 41 b).

τὸ καθ' ἕκαστον— individul, individualul, opus lui τὸ καθόλου = generalul, universalul *(Categ.*, 2, 1 b; 5, 3 b; *Anal.* sec., I, 4, 73 b).

ἔκθεσις — ecteză, extrapunere, separare, expunere, scoatere în relief *(Anal. pr.* I, 6, 28 a; *Resp. sof.*, 22, 179 a).

ἔλαττον ἄκρον — (vezi ἄκρα).

ἔλεγχος — respingere, combatere, silogism prin care se face respingerea, opus lui ἀπόδειξις sau lui συλλογισμός *(Anal. pr.*, II, 20, 66 b; *Resp. sof.*, 1, 164 a; 6, 168 a; 17, 175 a).

ἔλλειψις — lipsă, privație, opus lui ὑπεροχή = exces (vezi acest cuvânt și ὑπερβάλλειν); *(Categ.*, 10, 12 a–b).

ἐμπειρία — experiență *(Anal. sec.* II, 19, 100 a).

ἐναντίον — contrarul; ἐναντίωσις, ἐναντιότης = contrarietate, specie a lui ἀντίθεσις (vezi acest termen); *(Categ.*, 10, 11 b; *De interpr.*, 7, 17 b; *Top.*, IV, 4, 125 a).

ἐνδεχόμενον — posibil, contingent, întrebuințat de Aristotel în trei sensuri: a) posibilul în genere, care este cuprins în real și necesar; b) posibilul — ca opus realului și necesarului; c) posibil este „ceea ce se întâmplă adesea sau natural", frecventul, normalul. Sensul acestei noțiuni oscilează la Aristotel între cel de hazard contingent și necesar. El nu face deosebirea între contingent și posibil. Termenul este sinonim cu δυνατόν (vezi acest cuvânt); *(Anal. pr.*, I, 3, 25 a).

ἔνδοξον — probabilul, adevăr probabil; ἔνδοξα = opinii probabile, propoziții probabile *(Top.*, I, 1, 100 a și urm.; 18, 108 b; VIII, 3, 159 a; 5, 159 b).

οὗ ἕνεκα — acel ceva care este pentru un lucru rațiunea sa, cauza sa finală *(Anal. sec.*, II, 11 94 a–b, 95 a).

ἐνέργεια — act, activitate, opus lui δύναμις = capacitate sau putere (vezi acest cuvânt); ἐνεργεῖν = a trece în act *(Categ.*, 8, 9 a; *Top.*, IV, 5, 125 b; V, 2, 129 b).

ἐνθύμημα — entimemă, raționament eliptic *(Anal. pr.*, II, 22, 70 a; *Top.*, VIII, 14, 164 a).

ἔνστασις — obiecție, *instantia*, obiecție particular sau universal contrară tezei propuse *(Anal. pr.*, II, 26, 69 a; *Top.*, II, 8, 114 a; VIII, 14, 164 d).

ἔντευξις — conversație, convorbire eventuală, discuție *(Top.*, 1, 2, 101 a).

ἐνυπάρχειν — a exista în, a fi imanent cuiva (vezi ὑπάρχειν); ἐνυπάρχοντα = condițiile imanente, elemente componente (de ex.: animal, pentru esența omului); *(Anal. sec.*, I, 33, 89 a).

ἑξῆς, ἐφεξῆς — consecutiv, următor; se distinge de contact (ἀφή), de contiguu (ἐχόμενον) și de continuu (συνεχές), noțiuni a căror urmare presupune precedente *(Anal. sec.*, I, 20, 82 a).

ἐξεταστική — examinare (*Top.*, 1, 2, 101 b).

ἕξις — stare, *habitus*, deprindere, modificare durabilă, dispoziție permanentă, fel de a fi; se deosebește de διάθεσις = dispoziție trecătoare (vezi acest termen) și de πάθος = simplu accident (vezi acest termen); *(Categ.*, 8, 9 a; *Top.*, IV, 2, 121 b; 5, 125 b; V, 2,

129 b; VI, 5, 143 a; 6, 144 a); semnifică de asemenea posesiune, prin opoziție cu στέρησις = privație, lipsă (vezi de asemenea δύναμις).

ἐπάγειν — a conchide de la particular la general; ἐπαγωγή = inducție, acțiunea de a aduce sau strânge fapte *(Anal. pr.*, II, 23, 68 b; *Top.*, I, 12, 105 a și urm.); ἐπακτική πρότασις = premisă inductivă.

ἡ ἐπαναδίπλωσις — interacțiunea, adică repetarea unui termen în una din premisele unui silogism *(Anal. pr.*, I, 38, 49 a).

ἕπεσθαι — urmare, a fi consecința a ceva; ἑπόμενα = lucrurile derivate, noțiunile secunde; ἑπομένως = derivat ca mod de a fi *(Anal. sec.*, II, 13, 97 a).

ἐπίδοσις — dezvoltare, creștere.

ἐπιστήμη — știință, în opoziție cu opinia în general, cu cunoașterea comună, cum e δόξα; ἐπίστασθαι = a ști, a cunoaște, a avea știință, cunoașterea a ceva; ἐπιστητόν = cognoscibilul; obiectul științei (vezi δόξα); *(Anal. sec.*, I, 33, 89 b; *Top.*, II, 5, 112 a; 10, 114 b; IV, 4, 125 a; V, 7, 137 a; VI, 6, 144 b; 11, 149 a; *Resp. sof.*, 31, 181 b).

ἐπιτίμησις — critica *(Top.*, VIII, 11, 161 b).

ἐπιχείρημα — epicherema *(Top.*, VIII, 11, 162 a).

ἐριστικός λόγος — argument eristic, sofistic, litigios.

ἑρμηεία — interpretare *(De interpr.*, I, init.).

ἐρωτᾶν — a interoga, a pune o întrebare dialectică; ἐρώτημα, ἐρώτησις = interogare dialectică *(Anal., sec.*, I, 12, 77 b); ὁ ἐρωτῶν = acel care interoghează și care atacă o teză susținută prin ὁ ἀποκρινόμενος (vezi ἀπόκρισις).

ἔσχατον — (Vezi ἄκρα).

τὸ τί ἐστι — *quidditas*, esență, „ce este" — astfel este denumită substanța, prima din cele 10 categorii enunțate de Aristotel în *Topica* (I, 9, 130 b).

εὐθύς — imediat, fără intermediar, nemijlocit (cum ar fi de ex.: principiile prime); *(Anal. sec.* II, 19, 99 b).

εὐπορῆσαι — a soluționa *(Top.*, I, 2, 101 a); (Vezi ἀπορία).

ἐφεξῆς — (Vezi ἑξῆς).

ἔχειν — posibilul, a 8-a din lista celor 10 categorii enunțate de Aristotel în *Categorii* și în *Topica;* a fi, a se găsi într-o oarecare stare

(vezi ἕξις); ἐχόμενα = proprietățile derivate *(Categ.*, 9, 11 b; 15, 15 b).

ἐχόμενον — contiguitate, contact *(Top.*, IV, 2, 122 b); (Vezi ἑξῆς).

H

ἡδονή — plăcere *(Top.*, II, 6, 112 b).

ἦθος — atitudine morală *(Top.*, II, 7, 113 a).

Θ

θέσις — poziție dată, teză *(Categ.*, 6, 5 a; *Anal. sec.*, I, 2, 72 a).

θεωρία — studiu, contemplare, știință în act; ἐπ. θεωρητική = știință teoretică, care ajunge la cunoaștere intuitivă; θεωρεῖν = a exercita știința care e ἕξις *(Anal. sec.*, II, 19, 99 b–100 a; *Top.*, V, 6, 145 a).

θιγγεῖν — a atinge, aprehensiune imediată prin intuirea ἁπλᾶ (vezi acest termen); *(Anal. sec.*, II, 19, 99 b–100 a).

I

ἴδιον — propriul, atributul care aparține numai unei specii sau esențe fără a fi însăși esența (unul din cele cinci predicabile); *(Top.*, I, 4, 101 b; 5, 102 a; 6, 143 b; V, 128 b).

ἰσότης — egalitatea *(Top.*, VI, 145 b; *Resp. sof.*, 30, 181 b).

ἱστορία — studiu, cercetare *(Anal. pr.*, I, 30, 46 a).

ἴσως — fără îndoială și, câteodată, a putea fi *(Anal. sec.*, II, 11, 94 b).

K

καθ' αὑτῷ — în sine, prin sine, esențial (de ex.; cum sunt numai „speciile infime", substanța logică a indivizilor, opus lui κατὰ συμβεβηκός = prin accident); *(Categ.*, 5, 2 b; 3 a; *Anal. sec.*, I, 4, 73 a); opus lui πρός ἕτερον - relativul *(Top.*, V, I, 128 b).

καθόλου — generalul, universalul, opus lui τὸ καθ' ἕκαστον, deosebit de κοινός (vezi acest termen); *(Anal. sec.*, I, 4, 73 a–b).

καί — are adesea sensul expletiv a lui *adică.*

κατασκευάζειν — a stabili, a confirma o teză, κατασκευαστικῶς = în mod afirmativ — opus lui ἀνασκευαστικῶς; a dovedi *(Anal. sec.* I, 3, 73 a).

κατασυλλογισμός — contrasilogism, κατασυλλογίζεσθαι = a fi obiectul unui contrasilogism *(Anal. pr.* II, 19, 66 a).

κατάφασις — afirmație, termen folosit de Aristotel pentru denumirea judecății, alături de ἀπόφασις = negație; vezi de asemenea λόγος ἀποφαντικός = „vorbirea declarativă", enunțiativă; vezi și πρότασις = premisă *(De interpr.* 6, 17 a).

κατὰ φύσιν — potrivit naturii *(Resp., sof.*, 12, 173 a).

κατὰ νομόν — potrivit legii sau convenției umane *(Resp. sof.*, 12, 173 a).

κατηγορία — categorie, mod de a fi; κατηγόρημα, κατηγορούμενον = predicat sau ceea ce este enunțat despre un altul; κατηγορεῖν = a atribui un predicat unui subiect *(Categ.*, 4, 1 b).

κάτω ἐπὶ τὸ — decurge, de ex.: așa cum urmează concluzia din premisă, derivă din; opus lui ἐπὶ τὸ ἄνω (vezi ἄνω); *(Anal. pr.*, I, 1, 24 b).

κεῖσθαι — poziție — a 7-a din lista celor 10 categorii enunțate de Aristotel în *Categorii* 4, 1 b și în *Topica;* a pune, a da; τὸ κείμενον = propoziția dată *(Categ.*, 9, 11 b).

κινεῖν — a mișca; κινεῖσθαι = a fi mișcat, a fi în mișcare; κινουμένον = mobilul, mișcatul; κίνησις = mișcarea, opus cu στάσις = stare pe loc și ἐρημία = repausul; se confundă uneori cu μεταβολή (vezi termenul); *(Categ.*, 14, 15 a).

κοινός, κοινά — comun, ceea ce se aplică la mai multe lucruri *(Top.*, I, 1, 100 b).

κύριος — principal, determinant; κυρίως = în mod fundamental (*Categ.*, 5, 2 a).

Λ

λαμβάνειν — a pune, a accepta propozițiile adversarului; εἰλημμένα = datele, propozițiile puse.

λέξις — dicție, elocință, limbaj *(De interpr.*, 1, 16 a; *Resp. sof.*, 10, 171 a).

λῆμμα — propoziție, premisă, teză *(Top.*, I, 1, 101 a; VIII, 1, 156 a).

λόγος — termen cu multe sensuri: concept, noțiune, esența lucrului în spirit; prin urmare, definiție și formă *(Categ.*, 1, 1 a; *Top.*, V, 5, 135 a; *Resp. sof.* 1, 165 a, 166 a; 17, 175 a); au sens logic, locuțiune, frază, sentință, enunț, articulare de sunete cu înțeles *(De interpr.*, 4, 16 b); rațiune, argument, opinie, sistem; λογισμός = raționament, calcul reflexiv; λόγος ἀποφαντικός = „vorbire enunțiativă" sau „declarativă"; λόγος πρότασεως = noțiunea sau definiția premisei *(Resp. sof.*, 6, 169 a).

λύσις — soluție.

M

μάθησις, μάθημα — disciplină, studiu, învățătură, știință însușită *(vezi* și διδασκαλία*)*; *(Anal. sec.*, I, 1, 71 a; *Top.*, VIII, 3, 159 a; *Resp. sof.*, 2, 165 b): μαθήματα = matematica.

μέθοδος — cercetare, *via et ratio inquirendi*, marcarea regulilor, disciplină, metodă sau, plural: ordinile de cercetare *(Anal pr.*, I, 30, 46 a).

μεῖζον — (Vezi ἄκρα).

μέρος — parte; τὰ ἐν μέρει, τὰ κατὰ μέρος = lucrurile particulare (noțiunile în propoziție), în opoziție cu universalul (τὸ καθόλου); *(De interpr.*, 4, 16 b).

μέσος — mediu; μέσον = termenul mediu, mediul (între două contrarii, de ex.); ἡ μεσότης = mediatoarea *(Anal. pr.*, I, 4, 25 b).

μετάβασις — trecerea unei noțiuni în alta.

μεταλαμβάνειν — a schimba; μεταβολή = schimbare în general, a înțelege γένεσις și speciile sale, și κίνησις și speciile sale *(Categ.*, 14, 15 a).

μετάληψις — deplasarea discuției *(Top.*, II, 5, 111 b).

μεταξύ — intermediar, mediu, sinonim cu μέσον (vezi acest cuvânt;) *(Anal. pr.*, I, 4, 25 b).

μνήμη — memoria *(Top.*, IV, 5, 125 b).

μονάς — unitate *(Anal., sec.*, II, 9, 93 b).

μορφή — (Vezi εἶδος).

N

νόησις — gândire în general, gândire intuitivă (al cărei conținut este conceptul), în opoziție cu διάνοια = gândire discursivă; νόημα = concept, idee; prinderea nemijlocită a esenței, a universalului, este o intuiție intelectuală, al cărei obiect este simplu, chiar dacă el cuprinde în orice individ și forma și materia — cele două componente ale realității; νοητόν = cugetatul, inteligibilul, obiectul gândirii; νοητικόν = partea inteligibilă *(Anal. sec.*, I, 33, 89 b).

νοῦς — inteligență, intelect, gândire; semnifică uneori gândirea intuitivă sau intuiția intelectuală și este opus cu διάνοια *(Anal. sec.*, I, 33, 89 b); înțelegere *(Top.*, II, 5, 112 a).

τὸ νῦν — clipa, momentul, prezent, acum; νῦν δέ = în realitate, în fapt *(Categ.*, 13, 14 b; *Top.*, V, 3, 131 b).

O

οἰκεῖος — propriu, special *(Top.*, VI, 6, 143 b).

τὸ ὅλον — totul, Universul; ὅλως = în general, într-un cuvânt, pur și simplu *(Anal. pr.*, I, 4, 26 a; *Top.*, V, 4, 132 a).

ὁμογενής — același gen, omogen; ὁμοειδής = aceeași specie, identic, în mod specific *(Categ.*, 3, 1 b).

ὅμοιος — asemănător; ὁμοίως = în mod asemănător, pe aceeași treaptă *(Categ.*, 8, 11 a; *Top.*, V, 9, 138 b).

ὁμώνυμον — echivoc, prin opoziție cu συνώνυμον = sinonim, univoc, și cu παρώνυμον = paronim (*Categ.*, 1, 1 a; *Resp. sof.*, 6, 168 a; 19, 177 a; 30, 181 a; 33, 182 b).

ὄνομα — nume, subiect; ὄνομα ἀόριστον = nume nedeterminat (de ex.: „non-om"); *(De interpr.*, 2, 16 a; *Resp. sof.*, 4, 166 a; 10, 171 a).

ὅπερ (cu εἶναι) — ceea ce aparține esenței lucrului însuși independent de calitate; ὅπερ ὄν = ființa ca ființă (de ex.: substanța primă care nu are relativ); (*Categ.*, 7, 8 a).

ὁρισμός — definiție, raționament condensat; vine de la ὅρος (vezi acest termen); *(Anal. sec.*, II, 8, 93 a; II, 10, 93 b–94 a; *Top.*, V, 5, 135 a).

ὄργανον — instrument, mijloc, metodă *(Top.*, I, 14, 105 a–b; VIII, 14, 163 b).

ὅρος, ὁρισμός — definiție *(Top.*, I, 4, 101 b); noțiune, vorbire, enunțare *(Top.*, I, 5, 101 b; *Resp. sof.*, 6, 169 a); termen, limita propoziției — διάστημα; factor principal, expresie — λόγος; ὁριστικὸς λόγος = același sens *(Anal. pr.*, I, 1, 24 b).

ὀρθότης — adevăr *(Top.*, II, 4, 111 a).

ὅτι — (Vezi διότι).

οὐσία — substanță, esență, termen ce vine de la verbul „a fi" (εἶναι) categoria fundamentală — semnifică „ființa" în sensul plin al cuvântului; substanță în general, substanța materială, substanța formală, substanța compusă sinonim cu τόδε τι și cu χωριστόν; tot pentru „substanță" Aristotel folosește și termenul de τὸ τί ἐστι = ceea ce este, care îmbrățișează individualul și generalul (esența individualului); *(Categ.*, 5, 2 a; *Anal. sec.*, I, 4, 73 a; *Top.*, V, 3, 131 a–b) τὸ τί ἦν εἶναι = quidditatea, esența *(Top.* VI, 3, 140 b).

Π

πάθος — însușire, determinare, afectare, este fundamentul diferențierii categoriilor (vezi ἕξις = stare); πάθησις = pasiune *(Categ.*, 5, 3 a–b; 8, 9 a; *Top.*, VI, 144 b; 145 a).

τὸ πᾶν — totul, universalul, κατὰ παντός = *de omni (Anal. sec.*, I, 4, 3 a; *Resp. sof.*, 6, 168 a).

παραβολή — comparație, apropiere, adunare de fapte asemănătoare *(Top.*, VIII, 14, 164 a).

παράδειγμα — exemplul, se apropie de ceea ce numim raționamentul prin analogie *(Anal. pr.*, II, 24, 68 b).

παραδιδόναι — a transmite, a da ceva, cuiva, παράδοσις = tradiție, învățătură transmisă *(Anal. sec.*, I, 1, 71 a).

παραδόξον — paradox, propoziție contrară față de opinia curentă *(Resp. sof.* 34, 183 a).

παραλογισμός — paralogism, silogism fals în formă *(Resp. sof.*, 7, 169 a; 8, 170 a; 10, 170 b; 11, 171 b).

παρελέγχος — σοφιστικός ἔλεγχος = respingere aparentă *(Resp. sof.*, 17, 176 a).

παρώνυμον — paronim (vezi ὁμώνυμον).

πάθησις — pasiune sau afecțiune — ultima din lista celor 10 categorii enunțate de Aristotel în *Categorii* (4, 1 b) și în *Topica;* πάσχειν = a se supune; vezi de asemenea și πάθος *(Categ.*, 9, 11 b; *Top.*, IV, 5, 126 b).

ἡ πειραστική — Critica, parte a Dialecticii; πειραστικός λόγος = argument pur critic; πεῖρα = metoda de a proba, de a cerceta opiniile contrare într-o problemă *(Top.*, I, 2, 101 a); examinare *(Top.*, VIII, 4, 159 a; 5, 159 b); corectare a argumentării unui adversar *(Resp. sof.*, 8, 169 b; 11, 171 b; 172 a).

περαίνειν — a conchide *(Anal. sec.*, II, 13, 96 b).

πέρας — limită; πεπερασμένον = de limitat (în calitate, sau calitativ): *(Categ.*, 8, 8 b).

περιέχειν — a acoperi, a conține, a cuprinde, a cuprinde în extensiunea sa, a conține (termenul mediu conține unul din extremi); *(Anal, pr.*, I, 4, 25 b).

πή — în anumită privință *(Resp. sof.*, 6, 168 b).

πίστις — convingere, concepție, credință, certitudine *(Top.*, IV, 5, 125 b; 6, 127 a).

ποιεῖν — acțiune, a 9-a din lista celor 10 categorii enunțate de Aristotel în *Categorii* și în *Topica* (IV, 4, 124 a); a face, a produce, a crea; ποίημα = producere, facere (opus cu πράττειν = acțiune morală fără rezultat exterior), ποιητικόν = factorul producerii, activul *(Categ.*, 4, 1 b; 9, 11 a); ποίησις = producția artistică *(Top.* VI, 5, 145 a).

ποιόν — fel de a fi, calitatea, *quale*, a 3-a din lista celor 10 categorii enunțate de Aristotel în *Categorii* și în *Topica:* ποιότης = *qualitas (Categ.*, 8, 8 b).

πολύ — multiplu; ὡς ἐπὶ τὸ πολύ = constantul, obișnuitul, cel care revine cel mai des, opus lui ἀεί = cel care revine totdeauna, și cu συμβεβηκός = accident.

ποσόν, ποσότης — cantitatea, a 2-a din listat celor 10 categorii enunțate de Aristotel în *Categorii* și în *Topica (Categ.*, 4, 1 b;

6, 4 b); πόσα καθ' αὐτό = cantități în sine; κατὰ συμβεβηκός = cantități prin accident *(Categ.*, 6, 5 b).

πότε — când sau timp, a 6-a din lista celor 10 categorii enunțate de Aristotel în *Categorii* și în *Topica (Categ.*, 9, 11 b).

ποῦ — loc sau spațiu, a 5-a din lista celor 10 categorii enunțate de Aristotel în *Categorii* și în *Topica (Categ.*, 4, 1 b; 8, 11 b).

πράττειν πρᾶξις — acțiune morală *(Top.*, VI, 6, 145 a).

πρόβλημα — problemă, chestiune de rezolvat, concluzie de stabilit.

πρόσθεσις, ἐκ προσθέσεως — (Vezi ἀφαίρεσις).

πρός τι — relație sau relativ, față de ceva, a 4-a din lista celor 10 categorii enunțate de Aristotel în *Categorii* și *Topica (Categ.*, 4, 1 b; 7, 6 a).

προσωδία — accent *(Resp. sof.*, 4, 165 b; 7, 169 a; 20, 177 b).

πρότασις — propoziție în general și mai ales premisă a unui silogism, adică punct de plecare pentru silogism; în „Analitici" πρότασις este termenul obișnuit pentru judecată *(Anal. pr.*, I, 1, 24); premisa mai este definită: λόγος καταφαντικός = vorbire afirmativă, sau λόγος ἀποφαντικός = vorbire negativă *(Anal. pr.*, I, 1, 24 a); ἡ πρώτη πρότασις = premisa majoră; într-un silogism; ἡ δευτέρα πρότασις = minora, premisa minoră *(Anal. pr.*, I, 4, 25 b; *Top.*, VIII, 3, 159 a; *Resp. sof.*, 33, 182 b; 183 a).

πρότερον și ὕστερον — anteriorul și posteriorul *(Categ.*, 12 a).

πρῶτος — primul după importanță, după cronologie; imediat, proxim (de ex.: gen proxim); factor prim *(Resp. sof.*, 6, 168 a); îndepărtat (cauză primă); πρώτη οὐσία = substanță primă, individualul, existența deplină, care nu este atributul altei cauze; πρῶτα = realitățile eterne (ἀΐδια), sau principiile (ἀρχαί) unui lucru, sau elementele sale (στοιχεῖα); *(Categ.*, 5, 2 a).

πτῶσις — inflexiune, caz, în sens gramatical, sau timpul unui verb *(Categ.*, 1, 1 a; *Top.*, II, 9, 114 a).

P

ῥῆμα — verb, al doilea element structural al judecății corespunzător predicatului; spre deosebire de ὄνομα = nume, primul element

structural al judecății corespunzător subiectului, verbul se caracterizează prin trei momente: 1) arătarea timpului; 2) exprimă ceva despre altceva, califică subiectul, adică indică ce anume aparține unui lucru sau este conținut în el, indică reunirea dintre un subiect și o determinare — un atribut; 3) părțile sale nu arată ceva de sine stătător, un înțeles al lor rupt de întregul verbului *(De interpr.*, 3, 16 b).

Σ

σημεῖον — semn *(Anal. pr.*, II, 27, 70 a).

σολοικισμός — solecism *(Resp. sof.*, 14, 173 b; 174 a; 32, 181 b; 182 a).

σόφισμα — sofismul *(Top.* VIII, 11, 162 a).

ἡ σοφιστική — sofistica: σοφιστικὸς λόγος = raționament sofistic.

στέρησις — privațiune, opus cu ἕξις și specie a lui ἀντίθεσις (vezi termenul); *(Categ.* 10, 12 a).

στοιχεῖον — element imanent, opus uneori cu ἀρχή = principiu exterior al lucrului (*Anal. sec.*, I, 23, 84 b); στοιχεῖα — cu sens geometric (cf. *Categ.*, 12, 14 b).

σύγκρισις — reunire, opus cu διάκρισις (vezi termenul).

συλλογίζεσθαι — a raționa, a conchide, a face un silogism; συλλογισμός = silogism, raționament în general; începând din *Anal. pr.*, II, 14, 62 b, acest termen este întrebuințat pentru raționamentul prin imposibil, raționamentul direct fiind numit ἀληθές; συλλογισμὸς ἐπιστημονικός = silogismul științific (vezi de asemenea ἀπόδειξις); *(Anal. pr.* I, 4, 25 b; *Anal. sec.*, I, 8, 75 b); λογικὸς συλλογισμός = „silogism logic" și în același timp „silogism dialectic"; dialectic, întrucât nu suntem siguri că se enunță o determinare esențială *(Anal. sec.*, II, 8, 93 a; *Top.*, I, 100 a; *Resp. sof.*, 1 164 a; 17, 175 a).

συμβαίνειν — a urma în mod logic, a fi o consecință, concluzie *(Anal. pr.*, I, 1, 24 b); συμβεβηκός = accidentul, ceea ce poate să aparțină și să nu aparțină unuia și aceluiași lucru, oricare ar fi el *(Anal. sec.*, I, 2, 4, 8, 30; *Top.*, I, 5, 102 b; *Resp. sof.*, 24, 179 b, 180 a; 33, 182 b); mai are și sensul de: caracter,

proprietate, atribut — secundar, neesențial; συμβεβηκότα καθ' αὑτά (sau πάθη, ὑπάρχοντα) = atribute esențiale ale lucrului *(Categ.*, 6, 5 b); κατὰ συμβεβηκός = cantități prin accident, spre deosebire de πόσα καθ' αὑτό = cantități în sine.

συμβλητός — comparabil, comensurabil, opus lui ἀσύμβλητος (vezi acest termen); *(Anal.* pr., I, 31, 46 b).

σύμβολον — simbol, traducție *(De interpr.*, I, 16 a; 2, 16 a).

συμπεραίνειν — a conchide pe cale silogistică sau pe cale extrasilogistică, συμπέρασμα = concluzia unui silogism *(Anal. sec.*, II, 13, 96 b; *Top.*, VIII, 11, 161 b).

συμπλοκή — legat, legătură *(Categ.*, 7, 6 a–b).

σύμφυσις — conaturalitate; σύμφυτα = părțile constitutive *(Categ.*, 6, 5 a).

συνεχές — continuu, opusul lui διορισμένον = discret, discontinuu (vezi de asemenea ἑξῆς); *(Categ.*, 6, 4 b; *Top.*, IV, 2, 122 b).

σύνθεσις — asamblaj, compoziție; σύνθετα = lucrurile compuse, opus lui ἁπλᾶ = naturile simple *(De interpr.*, 2, 16 a; *Top.*, VI, 14, 151 a; *Resp. sof.*, 4, 166 a; 17, 175 a).

σύνολον — compoziția concretă a formei și a materiei, individualul ca întreg *(Anal. sec.*, II, 13, 96 b).

συνώνυμον — sinonim (vezi ὁμώνυμον); *(Categ.*, 1, 1 a; *Resp. sof.*, 7, 169 a).

συστοιχία — serie, adică faptul că doi termeni medii din două silogisme au aceiași extremi, astfel încât cei doi medii nu sunt străini unul de altul, ci unul dintre ei este conținutul în celălalt ca specia în gen; συστοιχία = termenii aceleiași serii, termenii înrudiți *(Anal. pr.*, II, 21, 66 b, *Anal. sec.*, I, 15, 79 b; *Top.*, II, 9, 114 a; VIII, 1, 156 a).

σχῆμα — figură, schemă, formă, sinonim cu εἶδος (vezi acest termen); figură a unui silogism; σχηματίζειν = a da o formă *(Anal. pr.*, I, 4, 26 a; *Resp. sof.*, 6, 168 b).

σκέψις — cercetare, examinare *(Top.*, VIII, 5, 159 b; *Resp. sof.*, 12, 172 b).

T

ταὐτόν — identicul *(Top.*, I, 7, 103 a; VII, 1, 152 b; *Resp. sof.*, 30, 181 b).

τεκμήριον — indice, semn esențial *(Anal. pr.*, II, 27, 70 a–b).

τέλος — scopul, sfârșitul, finalul, cauza finală; τέλειος = terminat, desăvârșit; *(Anal. sec.* II, 11, 94 b).

τέχνη — artă, în sensul general de alte discipline decât matematica, discipline însoțite de activitate *(Anal. pr.*, I, 30, 46 a; *Anal. sec.*, I, 1, 71 a; *Resp. sof.* 34, 184 a).

τόδε τι — substanță individuală, individualul, lucrul determinat, individul concret și separat, „acesta", uneori formă (*Categ.*, 2, 1 b; 5, 3 b; *Anal. sec.*, I, 4, 73 b; *Resp. sof.*, 6, 168 a; 7, 169 a).

τόπος — loc, *locus,* loc comun, *locus communis,* punct de vedere general sau „comun" mai multor subiecte de raționament, adică aspecte logice comune pe care trebuie să le aplicăm în formularea unei propoziții sau unei înlănțuiri de propoziții, cu ajutorul cărora stabilim sau respingem universal o propoziție *(Top.*, II, 1, 109 a); loc, „topică", teoria „locurilor comune", a „predicabililor".

τύχη — noroc, *fortuna,* deosebit de ὁπότερ' ἔτυχεν = întâmplare care mai este denumită și αὐτόματον - (vezi acest termen); εὐτυχία = noroc bun: ἀτυχία = noroc rău, nenoroc *(De interpr.*, 9, 18 b).

Υ

ὕλη — materie *(Categ.*, 5, 2 a).

ὑπάρχειν — a aparține, a fi, a exista, marchează atribuția; ὑπάρχειν ἐν sau ἐνυπάρχειν = a fi în, imanent la, același sens, mai precis; τὰ ὑπάρχοντα = proprietățile, atributele, accidentele; τὰ ὑπ. καθ' αὑτά = atribute esențiale *(Anal. sec.*, I, 4, 73 a).

ὑπεναντίωσις — subcontrarietate sau simpla contrarietate *(De interpr.*, 7, 17 b).

ὑπερβάλλειν — a depăși, a fi exces: ὑπεροχή = ceea ce e în plus, excesul, opus lipsei (ἔλλειψις — vezi termenul); *(De interpr.* 10, 19 a).

ὑπόθεσις — ipoteză, ceea ce servește de fundament unui raționament sau unei științe (*Anal. sec.*, 1, 2, 72 a); ἐξ ὑποθέσεως = silogism

ipotetic, demonstrație *(Anal. pr.*, I, 23, 40 b); „raționament ipotetic" sau „din ipoteză" (Top., I, 18, 108 b).

ὑποκείμενον — subiectul (de ex.: substanța pentru toate celelalte atribute sau predicate), enunț, substratul, fundament, poate fi materia, forma sau σύνολον. Semnifică uneori materia raționamentului *(Categ.*, 5, 3 a).

ὑπόληψις — judecată, convingere, orice opinie în genere, opinia prezentând un caracter de universalitate, concepție, credința în sens generic, supoziție; ὑπολαμβάνειν = a judeca, a concepe *(Anal. pr.*, II, 15, 64 a; *Top.*, II, 8, 114 a; IV, 4, 125 a; 5, 125 b; V, 2, 130 b; VI, 11, 149 a); ὑπόληψις παράδοξος = concepție paradoxală *(Top.*, I, 11, 104 b).

ὕστερον — (Vezi πρότερον).

Φ

τὸ φαινόμενον, τὰ φαινόμενα — ceea ce apare, faptele observate, opus lui τὸ ὄν = ceea ce este *(Anal. sec.* I, 9, 76 a).

φάσις — zicere, simplă enunțare, aserțiune, afirmație (în acest ultim înțeles se confundă adeseori cu κατάφασις); φάσκειν = a spune, a pretinde *(De interpr.*, 4 16 b).

φεύγειν — a fugi; φευκτόν = vrednic de urâ, opus lui αἱρετόν = dezirabil, dorit (vezi αἵρεσις).

φιλία — prietenia, iubirea spirituală sau intelectuală; *(Top.*, I, 15, 106 b; IV, 5, 126 a).

φιλονεικία — iubirea de dispută *(Resp. sof.*, 15, 174 a).

φιλοσόφημα — filozofema (*Top.*, VIII, 11, 162 a).

φθίσις — diminuare, descreștere, scădere, opus lui αὔξησις (vezi termenul); *(Categ.* 14, 15 a).

φθορά — alterare, corupție, distrucție, opus lui γένεσις (vezi termenul); φθείρεσθαι = a fi distrus, a se altera (*Categ.* 14, 15 a).

φορά — mișcare locală, translație, deplasare (vezi κίνησις și μεταβολή); (*Categ.*, 14, 15 a; *Top.* IV, 2, 122 a).

φρόνησις — prudența — considerată ca o specie a științei *(Top.*, III, 6, 119 b; V, 7, 137 a; VI, 6, 145 a).

φύειν, -εσθαι — a naște, a fi produs în mod natural; φυσικός = natural, fizic; φυσικῶς = natural, în mod fizic, opus cu λογικῶς; παρὰ φύσιν = alături de natură; κατὰ φύσιν = potrivit naturii *(Anal. sec.*, I, 22, 83 a).

Ψ

ψευδογραφεῖν — a scoate figuri false, ψευδογραφήματα = figuri false *(Top.*, VIII, 1, 157 a; 10, 160 b; *Resp. sof.*, 11, 171 b; 172 a).

Ω

ὠφελίμον — utilul *(Top.*, IV, 4, 124 a).